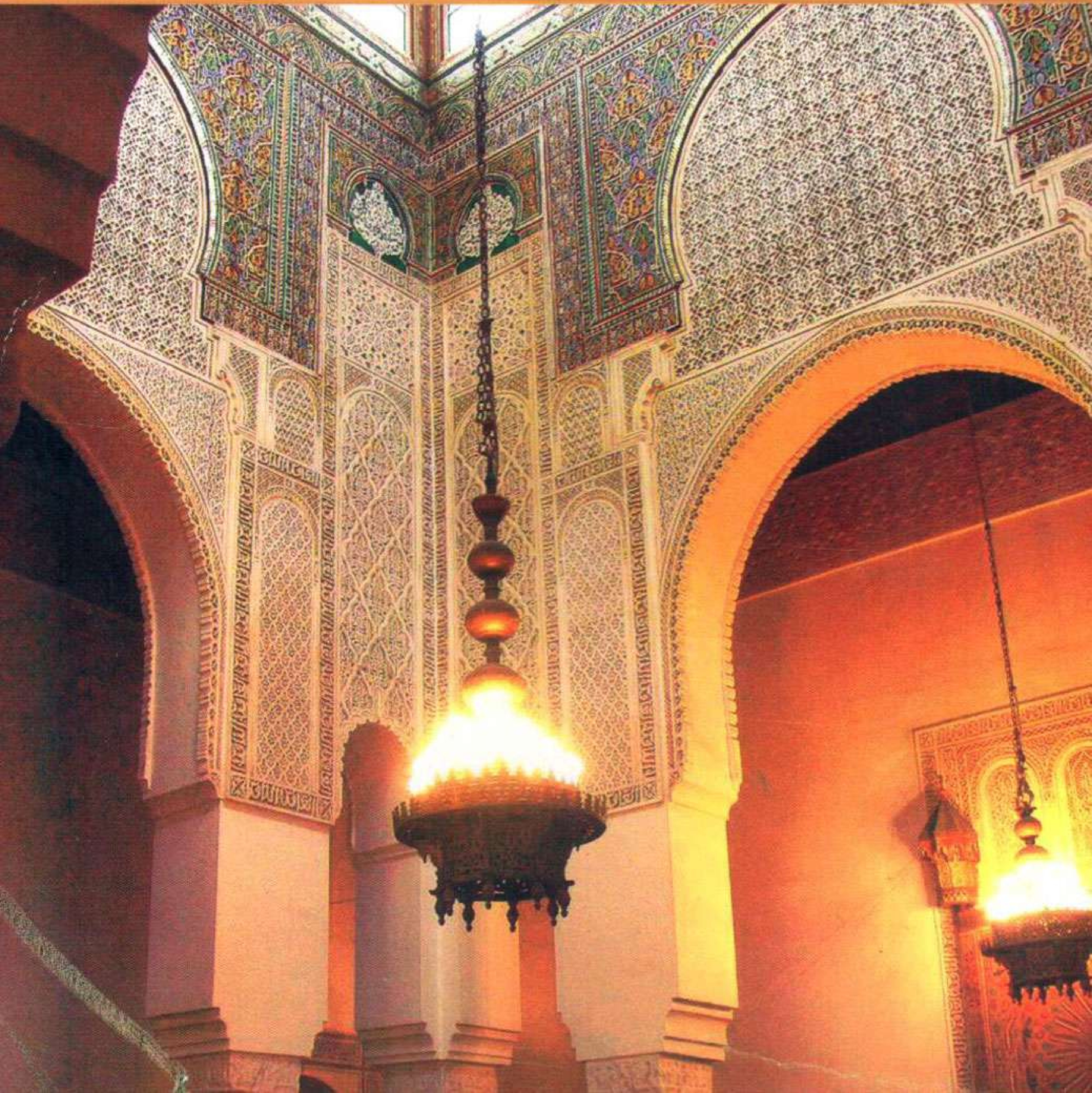
دوم

# تفہیمات

سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ



# تفہیمات

## (دوم)

مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ رحمۃ اللہ علیہ

اسلامک پبلی کیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ

# فہرست مضامین

دیباچہ ........................................ 5

قرآن اپنے لانے والے کو کس رنگ میں پیش کرتا ہے ....... 7

قصہ داؤد علیہ السلام اور اسرائیلی خرافات .......... 33

حضرت سلیمانؑ و ملکۂ سبا ........................ 50

حقیقت جن ...................................... 61

معنی خلافت .................................... 83

رواداری کا غیر اسلامی تصور ...................... 92

سورۂ یوسفؑ کے متعلق چند سوالات ................. 106

حضرت یوسفؑ اور غیر اسلامی حکومت کی رکنیت .......... 111

بے اصل فتنے ................................... 139

فتنۂ تکفیر .................................... 153

گناہ کبیرہ پر تکفیر ............................ 165

دام ہم رنگ زمین ............................... 173

نماز کے متعلق ایک عام شبہ ...................... 189

قربانی پر منکرین حدیث کا حملہ ................... 196

"تحقیق قربانی" پر تنقید .......................... 208

قربانی کی شرعی حیثیت .......................... 216

ہیگل اور مارکس کا فلسفۂ تاریخ ................... 225

ڈارون کا نظریۂ ارتقا .................... 237
خطبۂ تقسیم اسناد .................... 244
لباس کا مسئلہ .................... 254
نکاح کتابیہ .................... 270
قطع ید اور دوسرے شرعی حدود .................... 290
غلامی کا مسئلہ .................... 299
غلاموں اور لونڈیوں کے متعلق چند سوالات .................... 315
نماز اور خطبۂ جمعہ کی زبان .................... 332
خطبۂ جمعہ کی زبان پر مزید بحث .................... 366
کیا خطبۂ غیر عربیہ واجب ہے؟ .................... 377
نماز میں آلۂ مکبر الصوت کا استعمال .................... 387
دیہات میں نمازِ جمعہ .................... 404
دیہات میں نماز جمعہ اور مسلکِ حنفی .................... 418

# دیباچہ

تفہیمات کے نام سے میرے مضامین کا ایک مجموعہ کئی سال پہلے شائع ہو چکا ہے۔ اب ایک طویل مدت کے بعد اس کا یہ دوسرا حصہ پیش کیا جا رہا ہے۔ اگر چہ اس مجموعہ کے سارے مضامین لکھے اور چھپے ہوئے موجود تھے اور صرف نظر ثانی کر کے انھیں مرتب کر دینے ہی کی کسر تھی، لیکن اس ذرا سے کام کی فرصت بھی کئی سال تک نہ مل سکی، اور یہ ذخیرہ یونہی میرے کاغذات میں دفن پڑا رہا۔ اب حکومتِ پاکستان کی عنایت سے جیل میں زندگی بسر کرنے کا جو موقع مجھے حاصل ہوا ہے اور اس سے جہاں اور بہت سے اخلاقی، روحانی اور علمی فوائد میں نے اُٹھائے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ پچھلے بہت سے کام جو ادھورے پڑے ہوئے تھے، انھیں مکمل کر رہا ہوں۔ چنانچہ اس مجموعہ کی ترتیب بھی اسی فرصت کا ایک ثمرہ ہے۔

اس مجموعہ کے مضامین مختلف موضوعات پر ہیں اور پندرہ بیس سال کے دوران میں مختلف مواقع پر لکھے گئے ہیں۔ ان میں کوئی ربط اس کے سوا نہیں ہے کہ ان سب کے اندر ایک ہی مقصد کارفرما ہے۔ یعنی اسلام کے متعلق مختلف پہلوؤں سے جو غلط فہمیاں اور اُلجھنیں لوگوں کے ذہنوں میں پائی جاتی ہیں ان کو دُور کیا جائے، مسلمانوں کے اندر مختلف سمتوں سے گمراہی کی آمد کے جتنے دروازے پائے جاتے ہیں، ان کو بند کیا جائے اور مسائلِ دینی کے فہم و تعبیر کا ایک ہموار راستہ لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے!

ہر مضمون کے آخر میں اس کی ابتدائی تاریخ اشاعت کا جو حوالہ دیا گیا ہے، اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ اسے کسی ترمیم و اصلاح کے بغیر لفظ بہ لفظ ترجمان القرآن

سے یہاں نقل کر دیا گیا ہے۔ نظر ثانی کرتے ہوئے میں نے زبان اور عبارات میں بھی اصلاح کی ہے بعض غیر ضروری چیزوں کو حذف بھی کیا ہے اور کہیں کہیں بعض ضروری چیزوں کا اضافہ بھی کر دیا ہے۔

ابوالاعلیٰ
۲۰ ربیع الاوّل ۱۳۶۹ھ
۱۰ جنوری ۱۹۵۰ء
نیو سنٹرل جیل، ملتان

# قرآن

# اپنے لانے والے کو کس رنگ میں پیش کرتا ہے؟

دُنیا میں انسان کی ہدایت و رہنمائی کے لیے ہمیشہ ایسے پاک نفوس پیدا ہوتے رہے ہیں، جنھوں نے اپنی زبان اور اپنے عمل سے اس کو حق و صداقت کا سیدھا راستہ دکھایا ہے، لیکن انسان اکثر اُن کے اس احسان کا بدلہ ظلم ہی کی شکل میں دیتا رہا ہے۔ اُن پر ظلم صرف اُن کے اپنے مخالفوں ہی نے نہیں کیے کہ اُن کے پیغام سے بے رُخی برتی، اُن کی صداقت سے انکار کیا، اُن کی دعوت کو ردّ کر دیا اور ان کو تکلیفیں دے کر راہِ حق سے پھیرنے کی کوشش کی بلکہ اُن پر ظلم، اُن کے عقیدت مندوں نے بھی کیا کہ ان کے بعد ان کی تعلیمات کو مسخ کیا، ان کی ہدایتوں کو بدل ڈالا، اُن کی لائی ہوئی کتابوں میں تحریف کی اور خود اُن کی شخصیتوں کو اپنی عجائب پسندی کا کھلونا بنا کر اُلوہیت اور خدائی کا رنگ دے دیا۔ پہلی قسم کا ظلم تو ان نفوسِ قدسیہ کی زندگی تک، یا حد سے حد اس کے چند سال بعد تک ہی محدود رہا، مگر یہ دوسری قسم کا ظلم ان کے بعد صدیوں تک ہوتا رہا اور بہت سے بزرگوں کے ساتھ اب تک ہوئے جا رہا ہے۔

دنیا میں آج تک جتنے داعیانِ حق مبعوث ہوئے ہیں، سب نے اپنی زندگی اُن جھوٹے خداؤں کی خدائی ختم کرنے میں صرف کی ہے، جنھیں انسان نے خدائے واحد کو چھوڑ کر اپنا خدا بنا لیا تھا، لیکن ہمیشہ یہی ہوتا رہا کہ ان کے بعد ان کے پیرووں نے جاہلانہ عقیدت کی بنا پر خود انھی کو خدا یا خدائی میں خدا کا شریک بنا لیا اور وہ بھی اُن بتوں میں شامل کر لیے گئے، جنھیں توڑنے میں انھوں نے اپنی تمام عمر کی محنتیں صرف کر دی تھیں۔

دراصل انسان اپنے آپ سے کچھ ایسا بدگمان ہے کہ اسے انسانیت میں قُدسی اور ملکوتی صفات کے امکان اور وجود کا بہت کم یقین آتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو محض کمزوریوں اور پستیوں ہی کا مجموعہ سمجھتا ہے۔ اس کا ذہن اس حقیقتِ کبریٰ کے علم واذعان سے عموماً خالی رہتا ہے کہ اس کالبدِ خاکی میں حق جل مجدہٗ نے وہ قوتیں بھی ودیعت کی ہیں جو اس کو بشر ہونے اور بشری صفات سے متصف رہنے کے باوجود عالمِ پاک میں ملائکہ مقربین سے بھی بلند درجے تک پہنچا سکتی ہیں! یہی وجہ ہے کہ جب کبھی اس دنیا میں کسی انسان نے اپنے آپ کو اللہ کے نمایندے کی حیثیت سے پیش کیا ہے تو اس کے ہم جنسوں نے پہلے تو یہ دیکھ کر کہ یہ تو ہماری ہی طرح گوشت پوست کا انسان ہے، اُسے خدارسیدہ ماننے سے صاف انکار کر دیا اور جب بالآخر اس کی ذات میں غیر معمولی محاسن کا جلوہ دیکھ کر سرِ عقیدت جھکایا تو پھر کہا کہ جو ہستی ایسی غیر معمولی خوبیوں کی مالک ہو، وہ ہرگز بشر نہیں ہوسکتی۔ پھر کسی گروہ نے اس کو خدا بنایا، کسی نے حلول کا عقیدہ ایجاد کر کے یقین کرلیا کہ خدا نے اس کی شکل میں ظہور کیا تھا، کسی نے اس کے اندر خدائی صفات اور خداوندانہ اختیارات کا گمان کیا اور کسی نے حکم لگا دیا کہ وہ خدا کا بیٹا ہے۔ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ۔

دنیا کے کسی پیشوائے دین کی زندگی کو لے لو۔ تم دیکھو گے کہ اس کی ذات پر سب سے زیادہ ظلم اس کے معتقدین ہی نے کیا ہے۔ انھوں نے اس پر اپنے تخیلات واوہام کے اتنے پردے ڈال دیے ہیں کہ اس کی شکل وصورت دیکھنا ہی بالکل محال ہوگیا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ ان کی مُحرّف کتابوں سے یہ معلوم کرنا مشکل ہوگیا ہے کہ اس کی اصلی تعلیم کیا تھی بلکہ ہم اُن سے یہ بھی معلوم نہیں کر سکتے کہ وہ خود اصل میں کیا تھا، اس کی پیدائش میں اعجوبگی، اس کی طفولیت میں اعجوبگی، اس کی جوانی اور بڑھاپے میں اعجوبگی، اس کی زندگی کی ہر ہر بات میں اعجوبگی، اور اس کی موت تک میں اعجوبگی، غرض ابتدا سے لے کر انتہا تک وہ ایک افسانہ ہی افسانہ نظر آتا ہے اور اس کو اس شکل میں پیش کیا جاتا ہے کہ یا تو وہ خود خدا تھا، یا خدا کا بیٹا تھا، یا خدا اس میں حلول کر گیا تھا، یا کم از کم وہ خدائی میں کسی حد تک شریک وسہیم تھا۔

مثال کے طور پر گوتم بدھ کو دیکھو! بدھ مذہب کے نہایت گہرے مطالعے سے صرف

اتنا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اُس اولوالعزم انسان نے برہمنیت کے بہت سے نقائص کی اصلاح کی تھی اور خصوصیت کے ساتھ اُن بے شمار ہستیوں کی خدائی کا بطلان کیا تھا، جن کو اس عہد کے لوگوں نے اپنا معبود بنا لیا تھا، مگر اس کے انتقال کو پوری ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ ویسالی کی کونسل میں اس کے پیرووں نے اس کی تمام تعلیمات کو بدل ڈالا۔ اصل سوتروں کے بجائے نئے سوتر بنا لیے اور اصول اور فروع میں اپنے اہوا و افکار کے مطابق جس طرح چاہا تصرف کر ڈالا۔ ایک طرف انھوں نے بودھ کے نام سے اپنے مذہب کے ایسے عقائد مقرر کر لیے جن میں خدا کا سرے سے وجود ہی نہ تھا اور دوسری طرف بودھ کو عقلِ کُل، مدارِ کائنات اور ایک ایسی ہستی قرار دے لیا، جو ہر عہد میں دنیا کی اصلاح کے لیے بدھ بن کر آیا کرتی ہے! اس کی پیدائش، زندگی اور گزشتہ و آیندہ جنموں کے متعلق ایسے ایسے عجیب افسانے بنا لیے جن کو پڑھ کر پروفیسر ولسن جیسے محققین حیران ہو کر یہ کہہ اُٹھتے ہیں کہ تاریخ میں فی الواقع بودھ کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ تین چار صدی کے اندر ان افسانوں نے بودھ میں اُلوہیت کا رنگ بھر دیا اور کنشک کے زمانے میں بودھ مت کے اعیان وائمہ کی ایک بہت بڑی کونسل نے (جو کشمیر میں منعقد ہوئی تھی) فیصلہ دے دیا کہ بودھ دراصل خدا کا مادّی ظہور تھا، یا بالفاظِ دیگر خدا اس کے جسم میں حلول کر گیا تھا۔

یہی سلوک رام چندر جی کے ساتھ ہوا! رامائن کے مطالعے سے صاف مترشح ہوتا ہے کہ رام چندر جی محض ایک انسان تھے۔ نیک دلی، انصاف، شجاعت، فیاضی، تواضع، حلم اور ایثار میں کمال کا مرتبہ تو انھیں ضرور حاصل تھا، مگر الوہیت کا شائبہ تک ان میں نہ تھا، لیکن بشریت اور ان اعلیٰ صفات کا اجتماع ایک ایسا معمہ ثابت ہوا کہ اہلِ ہند کی عقل اس کو حل نہ کر سکی۔ چنانچہ رام چندر جی کی وفات پر ایک زمانہ گزرنے کے بعد یہ عقیدہ تسلیم کر لیا گیا کہ ان کے اندر وشنو[۱] نے حلول کیا تھا اور وہ ان ہستیوں میں سے ایک تھے جن کی شکل میں وشنو

---

(۱) وشنو ہندوؤں کے موجودہ عقائد کے مطابق کائنات کی پرورش کرنے والے خدا یا دیوتا کا نام ہے۔ غالباً اصل میں یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ربوبیت کا تصور تھا' جسے بعد میں ایک مستقل شخصیت قرار دے لیا گیا۔ ہندوؤں کی دیوتا پرستی کی ابتدا اسی طرح سے ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں ہر صفت کو انھوں نے ذاتِ حق سے الگ کر کے بجائے خود ایک خدا ٹھیرا لیا۔

جی سنسار کی اصلاح کے لیے باوقات مختلفہ ظہور کرتے رہے ہیں۔

سری کرشن اس معاملے میں ان دونوں سے زیادہ مظلوم ہیں۔ بھگوت گیتا تحریف و تنسیخ کے کئی عملوں سے نکل کر جس شکل میں ہم تک پہنچی ہے، اس کے عمیق مطالعے سے کم از کم اتنا معلوم ہوتا ہے کہ کرشن جی ایک موحد تھے اور انھوں نے ہستی باری تعالیٰ کے ہمہ گیر قادر مطلق اور شدید القویٰ ہونے کا وعظ کہا تھا، لیکن مہابھارت وشنو پران، بھاگوت پران وغیرہ کتابیں اور خود گیتا اُن کو اس طرح پیش کرتی ہیں کہ ایک طرف وہ وشنو کے جسمانی مظہر، خالقِ موجودات اور مدبرّ کائنات نظر آتے ہیں اور دوسری طرف ایسی ایسی کمزوریاں اُن کی طرف منسوب ہیں کہ انھیں خدا تو خدا، پاکیزہ اخلاق کا انسان بھی تسلیم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ گیتا میں کرشن جی کے یہ اقوال ملتے ہیں:

اس دنیا کا ماں باپ، سہارا اور بابا میں ہی ہوں۔ جو کچھ پاکیزہ یا جو کچھ جاننے کے قابل ہے وہ اور اونکار،[2] رگ وید، یجر وید، سام وید بھی میں ہی ہوں، سب کا پالنے والا، مالک، گواہ، جائے قیام، جائے پناہ، باعثِ پیدائش، باعثِ خاتمہ، باعثِ قیام، خزانہ اور پیدائش کا لازوال بیج میں ہی ہوں۔ ارے ارجن! میں گرمی دیتا ہوں، میں پانی روکتا ہوں، میں برساتا ہوں، میں اَمرت ہوں، اور موت، ست اور اُست[3] بھی میں ہی ہوں۔ (۹:۱۷-۱۹)

تمام دیوتا گن[4] اور مہرشی[5] میری پیدائش کو نہیں جانتے۔ کیونکہ سب دیوتاؤں اور مہرشیوں کی ابتدا بہرحال مجھ ہی سے ہے۔ جو شخص یہ جانتا ہے کہ میں پرتھوی[6] وغیرہ سب لوکوں[7] کا بڑا ایشور ہوں اور میرا جنم یعنی آغاز نہیں ہے، وہی انسانوں میں موہ[8] سے آزاد ہو کر سب پاپوں سے چھوٹ جاتا ہے۔ (۱۰:۲-۳)

ہے گڈاکیش![9] سب جانداروں میں رہنے والی آتما[10] میں ہوں۔ سب جانداروں کا آغاز، وسط اور انجام بھی میں ہی ہوں۔ بارہ آدتیوں میں وشنو[11] میں ہوں۔ تیجسویوں[12]

---

(۲) واحد کارگزار (۳) یعنی سچ اور جھوٹ (۴) یعنی دیوتا لوگ (۵) یعنی اولیا۔ (۶) زمین۔ (۷) لوک یعنی عالم، جہان۔ (۸) یعنی لگاؤ، دُنیا کی محبت۔ (۹) یعنی اے گندھے ہوئے بالوں والے، مراد ارجن ہے۔ (۱۰) یعنی تمام جانداروں کی رُوح۔ (۱۱) ہندوؤں کے تمام دیوتاؤں میں سے ۱۲ دیوتا سب سے بڑے ہیں، جن کو آدتیا کہتے ہیں اور وشنو ان میں سب سے بڑا دیوتا ہے۔ یہ ۱۲ آدتیا ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق ادیتی کے بیٹے تھے۔ (۱۲) تیجسوی یعنی نیرّ۔

میں کرنوں کی مالا والا سورج، مرتوں مریچی[۱۳] اور نکھشتروں میں چندرمان[۱۴] بھی میں ہوں۔ (۱۰:۲-۲۱)

ایسا کوئی متحرک یا ساکن جاندار نہیں جو مجھ سے باہر ہو، میں صرف اپنے ایک ہی حصہ سے اس تمام جگت میں پھیلا ہوا ہوں۔ (۱۰:۲۹-۴۴)

ہے پانڈو! جو شخص اس بدھی[۱۵] کے ساتھ کرم[۱۶] کرتا ہے کہ یہ سب کرم میرے یعنی پرمیشور کے ہیں، جو میرا بھروسا رکھ کر اور سب تعلقات چھوڑ کر جانداروں کے بارے میں نردیر[۱۷] ہے۔ وہ میرا بھگت مجھ میں مل جاتا ہے۔ (۱۱:۵۵)

میں سب جانداروں کا مالک ہوں اور پیدائش سے بالاتر ہوں۔ اگرچہ میرے آتم مروپ میں کبھی تغیر نہیں ہوتا،[۱۸] مگر پھر بھی میں اپنی پرکرتی (خاصیت) میں قائم ہو کر اپنی مایا[۱۹] سے جنم لیا کرتا ہوں۔ ہے بھارت![۲۰] جب دھرم کا تنزل ہوتا ہے اور اَدھرم کا زور پھیل جاتا ہے تب میں خود ہی جنم لیا کرتا ہوں۔ نیکوں کی حفاظت اور بُروں کی ناش کرنے کے لیے اور یگ یگ[۲۱] میں دھرم قائم کرنے کے لیے میں جنم لیا کرتا ہوں۔ (۴:۶-۸)

ان اقوال میں صاف طور پر گیتا کے کرشن نے خدا ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔[۲۲] مگر دوسری طرف بھاگوت پران انھی کرشن جی کو اس شکل میں پیش کرتی ہے کہ وہ نہاتے میں گوپیوں کے کپڑے چھپا لیتے ہیں، اُن سے لطف اندوز ہونے کے لیے اُتنے ہی جسم پیدا کر لیتے ہیں جتنی کہ گوپیاں تھیں، اور جب شک رشی سے راجہ پرکشت پوچھتا ہے کہ خدا تو اوتار کی شکل میں اس لیے ظاہر ہوتا ہے کہ سچا دھرم پھیلائے۔ پھر یہ کیسا خدا ہے کہ دھرم کے تمام اصول کے خلاف دوسروں کی عورتوں سے ناجائز تعلقات رکھتا ہے؟ تو رشی کو یہ اعتراض رفع کرنے

---

(۱۳) ہندوؤں کی اصطلاح میں مُرت ان ۴۹ دیوتاؤں کا نام ہے جو ہوا کا انتظام کرتے ہیں اور ان کے سردار کا نام مریچی ہے۔ (۱۴) یعنی تاروں میں چاند۔ (۱۵) بدھی یعنی شعور۔ (۱۶) یعنی فعل، کام۔ (۱۷) عداوت سے مبرا۔ (۱۸) میری ذات میں کبھی تغیر نہیں ہوتا۔ (۱۹) مایا یعنی قدرت یا تدبیر۔ (۲۰) بھارت یعنی نیک۔ (۲۱) یگ یعنی زمانہ۔ (۲۲) اگر گیتا خود اس بات کی مدعی ہوتی کہ وہ خدا کی کتاب ہے اور کرشن اس کے پیش کرنے والے نبی ہیں تو مندرجہ بالا اقوال بیشتر خدا کے قرار پا سکتے تھے اور کرشن جی کی طرف خدائی کا دعویٰ منسوب نہ ہوتا، مگر مشکل یہ ہے کہ یہ کتاب خود اپنے آپ کو کرشن کے اپدیش کی حیثیت سے پیش کرتی ہے۔ پوری گیتا میں کہیں کوئی اشارہ تک بھی اس بات کی طرف نہیں ہے کہ وہ کلامِ الٰہی ہے۔

کے لیے اس حیلے کے دامن میں پناہ لینی پڑتی ہے کہ خود دیوتا بھی بعض اوقات نیکی کی راہ سے ہٹ جاتے ہیں، مگر اُن کے گناہ ان کی ذات پر اس طرح اثر نہیں کرتے جس طرح آگ تمام چیزوں کو جلانے کے باوجود موردِ الزام نہیں ہوسکتی۔

کوئی سلیم العقل آدمی یہ باور نہیں کرسکتا کہ کسی بلند پایہ معلّم دین کی زندگی ایسی ناپاک ہوسکتی ہے، اور نہ وہ یہی تصور کرسکتا ہے کہ کسی سچے مذہبی پیشوا نے فی الحقیقت اپنے آپ کو انسانوں کے اور کائنات کے رب کی حیثیت سے پیش کیا ہوگا، لیکن قرآن اور بائبل کے متقابل مطالعے سے یہ حقیقت واضح طور پر ہمارے سامنے روشن ہوجاتی ہے کہ قوموں نے اپنے ذہنی انحطاط اور اخلاقی زوال کے دَور میں کس طرح دنیا کے پاکیزہ ترین انسانوں کی سیرتوں کو ایک طرف گندی سے گندی شکل میں ڈھالا ہے تاکہ خود اپنی کمزوریوں کے لیے وجہ جواز پیدا کریں اور دوسری طرف ان کی شخصیتوں کے گرد کیسے کیسے وہمی افسانے جمع کردیئے ہیں، اس لیے ہم سمجھتے ہیں کہ یہی سب کچھ کرشن جی کے ساتھ بھی ہوا ہوگا اور ان کی اصل تعلیم اور اصل شخصیت اُس سے بالکل مختلف ہوگی جیسی ہندوؤں کی کتابیں اسے پیش کرتی ہیں۔

جن بزرگوں کی نبوت معلوم و مسلّم ہے، اُن میں سب سے بڑھ کر ظلم سیدنا عیسیٰ علیہ السلام پر کیا گیا ہے! حضرت عیسیٰؑ ویسے ہی ایک انسان تھے جیسے سب انسان ہوا کرتے ہیں۔ بشریت کی تمام خصوصیتیں ان میں بھی اسی طرح موجود تھیں جس طرح ہر انسان میں ہوتی ہیں۔ فرق صرف اتنا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو حکمت و نبوت اور اعجاز کی قوتیں عطا فرما کر ایک بگڑی ہوئی قوم کی اصلاح کے لیے مامور فرمایا تھا، لیکن اوّل تو اُن کی قوم نے اُن کو جھٹلایا اور پورے تین سال بھی ان کے وجودِ مسعود کو برداشت نہ کرسکی، یہاں تک کہ عین عالمِ شباب میں انھیں قتل کرنے کا فیصلہ کرلیا۔ پھر جب وہ اُن کے بعد اُن کی عظمت کی قائل ہوئی تو اس قدر حد سے تجاوز کرگئی کہ ان کو خدا کا بیٹا بلکہ عین خدا بنادیا، اور یہ عقیدہ اُن کی طرف منسوب کیا کہ خدا مسیح کی شکل میں اس لیے نمودار ہوا تھا کہ صلیب پر چڑھ کر انسان کے گناہوں کا کفارہ ادا کرے، کیونکہ انسان فطرتاً گناہ گار تھا اور خود اپنے عمل سے اپنے لیے نجات حاصل نہ کرسکتا تھا۔ معاذ اللہ! ایک نبی صادق اپنے پروردگار پر اتنا بڑا بہتان کس

طرح اُٹھا سکتا تھا، مگر اس کے معتقدوں نے جوشِ عقیدت میں اس پر یہ بہتان اُٹھایا اور اس کی تعلیمات میں اپنی ہوائے نفس کے مطابق اتنی تحریف کی کہ آج دنیا کی کسی کتاب میں (سوائے قرآن کے) مسیح کی اصلی تعلیم اور خود اُن کی حقیقت کا نشان نہیں ملتا۔ بائبل کے عہد جدید میں جو کتابیں اناجیل اربعہ کے نام سے موجود ہیں انھیں اٹھا کر دیکھ جاؤ۔ سب حلول، ابنیت، اور عینیّت کے فاسد تخیلات سے آلودہ ہیں۔ کہیں حضرت مریم علیہا السلام کو بشارت ہوتی ہے کہ تیرا بچہ خدا کا بیٹا کہلائے گا۔ (لوقا ۱: ۳۵) کہیں خدا کی روح کبوتر کے مانند یسوع پر اُتر آتی ہے اور پکار کر کہتی ہے کہ یہ میرا پیارا بیٹا ہے۔ (متی ۱۶: ۱۷)۔ کہیں مسیح خود کہتا ہے کہ میں خدا کا بیٹا ہوں اور تم مجھے قادرِ مطلق کے داہنی جانب بیٹھے ہوئے دیکھو گے (مرقس ۱۴: ۶۲)۔ کہیں روزِ جزا میں خدا کے بجائے مسیحؑ کو تختِ جلال پر بٹھایا جاتا ہے اور وہ سزا و جزا کے فرمان کو نافذ کرتا ہے۔ (متی ۲۵: ۳۱-۴۶) کہیں مسیح کے منہ سے کہلوایا جاتا ہے کہ باپ مجھ میں ہے اور میں باپ میں ہوں۔ (یوحنا ۱۰: ۳۸) کہیں اس راست گو انسان کی زبان سے یہ غلط الفاظ نکلوائے جاتے ہیں کہ میں خدا میں سے نکل کر آیا ہوں۔ (یوحنا ۸: ۴۲) کہیں اس کو اور خدا کو بالکل ایک کر دیا جاتا ہے اور اس کی طرف یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ جس نے مجھے دیکھا اس نے باپ کو دیکھا اور باپ مجھ میں رہ کر اپنے کام کرتا ہے۔ (یوحنا ۱۴: ۹-۱۰) کہیں خدا کی تمام چیزیں مسیح کی طرف منتقل کر دی جاتی ہیں۔ (یوحنا ۳: ۳۵) اور خدا اپنی خدائی کا سارا کاروبار مسیح کے سپرد کر دیتا ہے۔ (یوحنا ۵: ۲۰-۲۲)

ان مختلف قوموں نے اپنے پیشواؤں اور ہادیوں پر جتنے بہتان و افترا کے ردّے چڑھائے ہیں ان کی اصل وجہ وہی غلو ہے جس کا ہم نے ابتدا میں ذکر کیا ہے! پھر اس خرابی کو جس چیز سے سب سے زیادہ مدد ملی، وہ یہ تھی کہ ان بزرگوں کے بعد اکثر حالات میں تو ان کی ہدایات اور تعلیمات کو تحریری شکل میں قلمبند ہی نہ کیا گیا اور بعض حالات میں اس طرف توجہ کی بھی گئی تو اس کی حفاظت کا کوئی خاص اہتمام نہ کیا گیا، اس لیے تھوڑا زمانہ گزرنے کے بعد اس میں اتنی آمیزش اور تحریف و ترمیم ہوگئی کہ اصل و جعل میں امتیاز کرنا محال ہو گیا۔ اسی طرح کسی واضح ہدایت کے موجود نہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ جتنا جتنا زمانہ گزرتا گیا،

حقیقت پر اوہام غالب آتے گئے اور چند صدیوں میں ساری حقیقت گم ہو گئی۔ صرف افسانے ہی افسانے باقی رہ گئے!

دنیا کے تمام ہادیوں میں یہ خصوصیت صرف حضرت محمدؐ کو حاصل ہے کہ آپ کی تعلیم اور آپ کی شخصیت ۱۳ صدیوں سے بالکل اپنے حقیقی رنگ میں محفوظ ہے اور خدا کے فضل سے کچھ ایسا انتظام ہو گیا ہے کہ اب اس کا بدلنا غیر ممکن ہے۔ انسان کی اوہام پرستی اور اعجوبہ پرستی سے بعید نہ تھا کہ وہ اس برگزیدہ ہستی کو بھی، جو کمال کے سب سے اعلیٰ درجے پر پہنچ چکی تھی، افسانہ بنا کر اُلوہیت سے کسی نہ کسی طرح متصف کر ڈالتی اور پیروی کے بجائے محض ایک تحیر و استعجاب اور عبادت و پرستش کا موضوع بنا لیتی، لیکن اللہ تعالیٰ کو بعثتِ انبیا کے آخری مرحلے میں ایک ایسا ہادی و رہنما بھیجنا منظور تھا جس کی ذات انسان کے لیے دائمی نمونۂ عمل اور عالمگیر سرچشمۂ ہدایت ہو، اس لیے اس نے محمدؐ ابن عبداللہ کی ذات کو اس ظلم سے محفوظ رکھا جو جاہل معتقدوں کے ہاتھوں دوسرے انبیا اور ہادیانِ اقوام کے ساتھ ہوتا رہا ہے۔ اوّل تو آپؐ کے صحابہ و تابعین اور بعد کے محدثین نے پچھلی اُمتوں کے برعکس اپنے نبی کی سیرت کو محفوظ رکھنے کا خود ہی غیر معمولی اہتمام کیا ہے، جس کی وجہ سے ہم آپؐ کی شخصیت کو ساڑھے تیرہ سو برس گزر جانے پر بھی آج تقریباً اتنے ہی قریب سے دیکھ سکتے ہیں جتنے قریب سے خود آپؐ کے عہد کے لوگ دیکھ سکتے تھے، لیکن اگر کتابوں کا وہ تمام ذخیرہ دنیا سے مٹ جائے جو ائمہ اسلام نے سالہا سال کی محنتوں سے مہیا کیا ہے، حدیث و سیر کا ایک ورق بھی دنیا میں نہ رہے جس سے محمدؐ کی زندگی کا کچھ حال معلوم ہو سکتا ہو، اور صرف کتاب اللہ (قرآن) ہی باقی رہ جائے تب بھی ہم اس کتاب سے اُن تمام بنیادی سوالات کا جواب حاصل کر سکتے ہیں جو اس کے لانے والے کے متعلق ایک طالب علم کے ذہن میں پیدا ہو سکتے ہیں۔

آیئے اب ہم دیکھیں کہ قرآن اپنے لانے والے کو کس رنگ میں پیش کرتا ہے؟

(۱) قرآن مجید نے رسالت کے معاملے میں سب سے پہلے جس مسئلے کو انتہائی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے وہ رسول کی بشریت ہے۔ نزولِ قرآن سے پہلے صدیوں

کے معتقدات نے یہ ایک طے شدہ مسئلہ بنا دیا تھا کہ انسان کبھی اللہ کا رسول اور نائب نہیں بن سکتا، دنیا کی اصلاح کے لیے جب کبھی ضرورت ہوتی ہے خدا خود ہی انسان کی صورت میں ظاہر ہوا کرتا ہے، یا کسی فرشتے یا دیوتا کو بھیج دیتا ہے، اور یہ کہ جتنے بزرگ دنیا میں اصلاح کے لیے آئے ہیں، وہ سب کے سب فوق البشر ہستی تھے۔ اس عقیدے نے انسان میں اتنی گہری جڑیں پکڑ لی تھیں کہ جب کبھی اللہ کا کوئی نیک بندہ لوگوں کو اللہ کا پیغام پہنچانے کے لیے آتا تو سب سے پہلے لوگ حیرت سے پوچھتے تھے: یہ کیسا نبی ہے جو ہماری طرح کھاتا پیتا، سوتا اور چلتا پھرتا ہے؟ یہ کیسا پیغمبر ہے کہ ہماری طرح تمام عوارض اس کو بھی لاحق ہوتے ہیں؟ بیمار ہوتا ہے، تکلیف اور راحت میں مبتلا ہوتا ہے اور رنج و مسرت سے متاثر ہوا کرتا ہے۔ اگر اللہ کو ہماری ہدایت مقصود ہوتی تو وہ ہم جیسا ایک کمزور انسان کیوں بھیجتا؟ کیا خدا خود نہیں آ سکتا تھا؟ یہ سوالات ہر نبی کی بعثت پر ہوتے تھے اور انھی کو حجت بنا کر لوگ انبیا کا انکار کیا کرتے تھے۔ حضرت نوح علیہ السلام جب اپنی قوم کی طرف پیغام لے کر آئے تو کہا گیا:

مَا هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ۙ يُرِيْدُ اَنْ يَّتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ ۭ وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَاَنْزَلَ مَلٰٓئِكَةً ښ مَّا سَمِعْنَا بِهٰذَا فِيْٓ اٰبَآئِنَا الْاَوَّلِيْنَ ۝ المؤمنون 24:23

یہ شخص اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ تم ہی جیسا ایک انسان ہے جو تم پر فضیلت حاصل کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ اگر خدا چاہتا تو فرشتوں کو اُتارتا، یہ انوکھی بات تو ہم نے اپنے بزرگوں سے کبھی سنی ہی نہ تھی (کہ انسان خدا کا پیغمبر بن کر آئے)

جب حضرت ھود علیہ السلام اپنی قوم کی ہدایت کے لیے بھیجے گئے تو ان پر بھی سب سے پہلے یہی اعتراض ہوا:

مَا هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَاْكُلُ مِمَّا تَاْكُلُوْنَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُوْنَ ۝ وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِّثْلَكُمْ اِنَّكُمْ اِذًا لَّخٰسِرُوْنَ المؤمنون 23:34-33

یہ شخص اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک بشر ہے تم ہی جیسا، وہی کچھ کھاتا ہے جو تم کھاتے ہو اور وہی کچھ پیتا ہے جو تم پیتے ہو۔ اگر تم نے اپنے جیسے ایک بشر کی اطاعت کی تو بڑے ٹوٹے میں رہو گے۔

جب حضرت موسیٰ اور ہارون علیہما السلام فرعون کے پاس صداقت کا پیغام لے کر پہنچے

تو ان کی بات ماننے سے بھی اسی بنا پر انکار کر دیا گیا:

اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا   المومنون 47:23

کیا ہم اپنے ہی جیسے دو آدمیوں پر ایمان لے آئیں؟

چنانچہ ٹھیک یہی سوال اُس وقت بھی تھا جب مکہ کے ایک اُمّی انسان نے چالیس برس تک خاموش زندگی بسر کرنے کے بعد دفعتاً اعلان کیا کہ میں خدا کی طرف سے رسول مقرر کیا گیا ہوں۔ لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہ آتی تھی کہ ایک شخص جو ہماری طرح ہاتھ، پاؤں، آنکھ، ناک اور جسم و جان رکھتا ہے، کیوں کر اللہ کا رسول ہو سکتا ہے۔ وہ حیران ہو کر پوچھتے تھے کہ:

مَا لِهٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ ۭ لَوْلَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُوْنَ مَعَهٗ نَذِيْرًا ۝ اَوْ يُلْقٰٓى اِلَيْهِ كَنْزٌ اَوْ تَكُوْنُ لَهٗ جَنَّةٌ يَّاْكُلُ مِنْهَا   الفرقان 25:8-7

یہ کیسا رسول ہے جو کھانا کھاتا ہے اور بازاروں میں چلتا پھرتا ہے؟ کیوں نہ اس پر کوئی فرشتہ اُترا کہ اس کے ساتھ رہ کر لوگوں کو ڈراتا؟ یا کم از کم اس کے لیے کوئی خزانہ ہی اُتارا جاتا یا اس کے پاس کوئی باغ ہوتا جس کے پھل یہ کھاتا۔

یہ غلط فہمی چونکہ رسالت کے تسلیم کیے جانے میں سب سے زیادہ مانع ہو رہی تھی، اس لیے قرآن مجید میں پورے زور کے ساتھ اس کی تردید کی گئی اور دلائل کے ساتھ بتایا گیا کہ انسان کی ہدایت کے لیے انسان ہی زیادہ موزوں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ بعثت کا مقصود صرف تعلیم ہی دینا نہیں ہے بلکہ خود عمل کر کے دکھانا اور تقلید و پیروی کے لیے ایک نمونہ پیش کرنا بھی ہے۔ اور اس مقصد کے لیے ایک فرشتہ یا اور کوئی فوق البشر ہستی بھیجی جائے جس میں بشری خصائص اور کمزوریاں موجود نہ ہوں تو انسان کہہ سکتا ہے کہ ہم اس طرح کیوں کر عمل کر سکتے ہیں جب کہ وہ ہماری طرح نفس اور نفسانی خواہشات ہی نہیں رکھتا اور اس کی فطرت میں وہ قوتیں ہی نہیں جو انسان کو گناہ کی طرف راغب کرتی ہیں۔

لَّوْ كَانَ فِي الْاَرْضِ مَلٰۗىِٕكَةٌ يَّمْشُوْنَ مُطْمَىِٕنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَاۗءِ مَلَكًا رَّسُوْلًا
بنی اسرائیل 17:95

اگر زمین میں فرشتے اطمینان سے چل پھر رہے ہوتے تو البتہ ہم بھی ان پر آسمان سے کسی فرشتے کو

رسول بنا کر اُتارتے۔

پھر صاف طور پر تصریح کی کہ اس سے پہلے جتنے انبیا اور ہادیانِ برحق مختلف قوموں میں بھیجے گئے ہیں، وہ سب ایسے ہی انسان تھے جیسے محمد رسول اللہ ہیں اور اسی طرح کھاتے پیتے اور چلتے پھرتے تھے جس طرح ہر انسان کھاتا پیتا اور چلتا پھرتا ہے:

وَ مَآ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیْٓ اِلَیْهِمْ فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ○ وَمَا جَعَلْنٰهُمْ جَسَدًا لَّا یَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوْا خٰلِدِیْنَ الانبیاء 21:8-7

ہم نے تم سے پہلے جن لوگوں کو بھیجا تھا وہ بھی آدمی ہی تھے جن پر ہم وحی نازل کرتے تھے، اگر تم نہیں جانتے تو اہلِ علم سے پوچھ لو، ہم نے ان انبیا کو ایسے جسم نہیں دیئے تھے کہ وہ کھانا نہ کھاتے ہوں اور نہ وہ غیر فانی تھے۔

وَمَآ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِیْنَ اِلَّآ اِنَّهُمْ لَیَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَیَمْشُوْنَ فِی الْاَسْوَاقِ
الفرقان 25:20

اور ہم نے تم سے پہلے جتنے پیغمبر بھیجے وہ سب کھانا کھاتے اور بازاروں میں چلتے پھرتے تھے۔

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّذُرِّیَّةً الرعد 13:38

اور ہم نے تم سے پہلے بھی بہت سے رسول بھیجے تھے اور ان کے لیے ہم نے بیویاں بھی پیدا کی تھیں اور ان کی اولاد بھی تھی۔

اس کے بعد رسول اللہؐ کو حکم دیا گیا کہ تم اپنے بشر ہونے کا صاف اعلان کر دو تا کہ آپؐ کے بعد لوگ آپؐ کو بھی اسی طرح الوہیت سے متصف نہ کرنے لگیں جس طرح آپؐ سے پہلے دوسرے انبیا کو کر چکے تھے۔ چنانچہ قرآن مجید میں متعدد جگہ یہ آیت آئی ہے:

قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ یُوْحٰٓی اِلَیَّ اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ کہف 18:110

اے محمدؐ! کہہ دو کہ میں تو محض تمھی جیسا انسان ہوں، مجھ پر وحی کی جاتی ہے کہ تمھارا خدا ایک ہی ہے۔

ان تصریحات نے صرف محمدؐ ہی کے متعلق تمام فاسد عقائد کا دروازہ بند نہیں کیا بلکہ تمام انبیائے سابقین و بزرگانِ دین کی ذات سے بھی اس غلط فہمی کا ازالہ کر دیا۔

(۲) دوسری چیز جس کو نہایت وضاحت کے ساتھ قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے، نبی کی قوت و قدرت کا مسئلہ ہے۔ جہل و نادانی نے جب خدا رسیدگی کو خدائی کا ہم معنی بنا دیا تو

طبعاً اس کے ساتھ یہ عقیدہ بھی پیدا ہو گیا کہ خدا رسیدہ لوگوں میں غیر معمولی طاقتیں ہوتی ہیں، خدا کے کارخانے میں ان کو کچھ خاص اختیارات حاصل ہوتے ہیں، جزا و سزا میں ان کو دخل ہوتا ہے، غیب و شہادت سب کچھ ان پر روشن ہوتا ہے، قسمتوں کے فیصلے ان کی مرضی و رائے سے اَدلتے بدلتے ہیں، نفع و ضرر پر ان کو اقتدار ہوتا ہے، خیر و شر کے وہ مالک ہوتے ہیں، کائنات کی تمام قوتیں ان کے تابع ہوتی ہیں، اور وہ بیک نظر لوگوں کے دلوں کو بدل کر ان کی ظلمت و ضلالت کو دُور کر سکتے ہیں، ایسے ہی خیالات تھے جن کی بنا پر لوگ رسول اللہؐ سے بھی عجیب عجیب مطالبے کرتے تھے۔ چنانچہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:

وَقَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَنْۢبُوْعًا ﴿٩٠﴾ اَوْ تَكُوْنَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْاَنْهٰرَ خِلٰلَهَا تَفْجِيْرًا ﴿٩١﴾ اَوْ تُسْقِطَ السَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا اَوْ تَاْتِيَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ قَبِيْلًا ﴿٩٢﴾ اَوْ يَكُوْنَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ اَوْ تَرْقٰى فِي السَّمَآءِ ؕ وَلَنْ نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتّٰى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتٰبًا نَّقْرَؤُهٗ ؕ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا ﴿٩٣﴾ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْٓا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰٓى اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا ﴿٩٤﴾ بنی اسرائیل 17:90-94

انھوں نے کہا: ہم تو تم پر ہرگز ایمان نہ لائیں گے، جب تک تم ہمارے لیے زمین میں سے ایک چشمہ نہ نکال دو، یا تمھارے لیے خرما اور انگوروں کا ایک باغ پیدا ہو اور اس میں تم نہریں رواں کر دو، یا جیسا کہ تم کہا کرتے ہو، آسمان کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے ہم پر گرا دو، یا اللہ اور ملائکہ کو ہمارے سامنے لا کھڑا کرو، یا تمھارے لیے سونے کا ایک گھر بن جائے، یا تم آسمان پر چڑھ جاؤ، اور ہم تمھارے چڑھنے پر بھی اس وقت تک یقین نہ کریں گے، جب تک کہ تم ہمارے اوپر ایسی ایک تحریر نازل نہ کرو جسے ہم پڑھیں، اے محمدؐ! ان سے کہو: پاک ہے میرا رب، کیا میں ایک پیغمبر انسان کے سوا اور بھی کچھ ہوں؟

خدا رسیدگی اور بزرگی کے متعلق یہ جتنے غلط تصورات لوگوں میں پائے جاتے تھے، اللہ تعالیٰ نے ان سب کی تردید فرمائی اور صاف بتا دیا کہ رسول کا خدائی طاقتوں اور خدائی کاموں میں ذرّہ برابر کوئی حصہ نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا: نبی ہمارے اِذن کے بغیر دوسروں کو ضرر سے بچانا تو درکنار خود اپنے آپ سے بھی ضرر کو دفع کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔

وَ اِنۡ یَّمۡسَسۡكَ اللّٰہُ بِضُرٍّ فَلَا کَاشِفَ لَہٗۤ اِلَّا ھُوَ وَ اِنۡ یَّمۡسَسۡكَ بِخَیۡرٍ فَھُوَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ الانعام 17:6

اے نبی! اگر خدا تمھیں کوئی نقصان پہنچائے تو اس کے سوا کوئی نقصان کا دُور کرنے والا نہیں ہے، اور اگر وہ تمھیں فائدہ پہنچانا چاہے تو وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

قُلۡ لَّاۤ اَمۡلِكُ لِنَفۡسِیۡ ضَرًّا وَّلَا نَفۡعًا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰہُ یونس 49:10

اے محمدؐ! کہو، میں تو اپنی ذات کے لیے بھی نفع یا نقصان کی صورت نہیں رکھتا سوائے اُس کے جو خدا چاہے۔

اور فرمایا کہ نبی کے پاس اللہ کے خزانوں کی کنجیاں نہیں، نہ وہ علم غیب رکھتا ہے اور نہ اس کو فوق العادت قوتیں حاصل ہیں:

قُلۡ لَّاۤ اَقُوۡلُ لَکُمۡ عِنۡدِیۡ خَزَآئِنُ اللّٰہِ وَلَاۤ اَعۡلَمُ الۡغَیۡبَ وَلَاۤ اَقُوۡلُ لَکُمۡ اِنِّیۡ مَلَكٌ اِنۡ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوۡحٰۤی اِلَیَّ الانعام 50:6

اے محمدؐ! کہو، میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں، نہ میں غیب کا حال جانتا ہوں، اور نہ میں تم سے یہی کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں (یعنی انسانی کمزوریوں سے پاک ہوں) میں تو صرف اس چیز کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر وحی کی جاتی ہے۔

وَلَوۡ کُنۡتُ اَعۡلَمُ الۡغَیۡبَ لَاسۡتَکۡثَرۡتُ مِنَ الۡخَیۡرِ وَ مَا مَسَّنِیَ السُّوۡٓءُ اِنۡ اَنَا اِلَّا نَذِیۡرٌ وَّ بَشِیۡرٌ لِّقَوۡمٍ یُّؤۡمِنُوۡنَ الاعراف 188:7

اور اگر میں غیب جاننے والا ہوتا تو اپنے لیے بہت کچھ فائدے سمیٹ لیتا اور مجھ کو کوئی نقصان نہ پہنچتا، میں تو محض ایک متنبہ کرنے والا ہوں اور جو میری بات مان لیں ان کو خوشخبری دینے والا ہوں۔

اور فرمایا نبی کو حساب کتاب اور جزا و سزا میں بھی کچھ دخل نہیں، اس کا کام صرف پیغام پہنچانا اور سیدھی راہ دکھانا ہے۔ آگے محاسبہ اور مواخذہ کرنا اور لوگوں کو جزا و سزا دینا خدا کا کام ہے۔

قُلۡ اِنِّیۡ عَلٰی بَیِّنَۃٍ مِّنۡ رَّبِّیۡ وَ کَذَّبۡتُمۡ بِہٖ مَا عِنۡدِیۡ مَا تَسۡتَعۡجِلُوۡنَ بِہٖ ط اِنِ الۡحُکۡمُ اِلَّا لِلّٰہِ یَقُصُّ الۡحَقَّ وَ ھُوَ خَیۡرُ الۡفٰصِلِیۡنَ ○ قُلۡ لَّوۡ اَنَّ عِنۡدِیۡ مَا تَسۡتَعۡجِلُوۡنَ بِہٖ لَقُضِیَ الۡاَمۡرُ بَیۡنِیۡ وَ بَیۡنَکُمۡ وَ اللّٰہُ اَعۡلَمُ بِالظّٰلِمِیۡنَ الانعام 57-58:6

اے محمدؐ! ان لوگوں سے کہو کہ میں اپنے رب کی طرف سے واضح دلیل پر ہوں اور تم نے اسے جھٹلا دیا ہے، اب یہ بات میرے اختیار میں نہیں ہے کہ جس عذاب کے لیے تم جلدی مچا رہے ہو، وہ میں خود تمھارے اُوپر نازل کر دوں، فیصلہ بالکل اللہ کے ہاتھ میں ہے، وہی امرِ حق بیان کرتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے، ان سے کہو کہ اگر کہیں وہ عذاب میرے اختیار میں ہوتا جس کے لیے تم جلدی مچا رہے ہو تو میرے اور تمھارے درمیان کبھی کا فیصلہ ہو چکا ہوتا، مگر اللہ ہی ظالموں سے نمٹنا خوب جانتا ہے۔

فَاِنَّمَا عَلَیْكَ الْبَلٰغُ وَ عَلَیْنَا الْحِسَابُ الرعد 40:13

اے نبی! تمھارا کام تو بس پیغام پہنچا دینا ہے، حساب لینا ہمارا کام ہے۔

اِنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَیْكَ الْكِتٰبَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدٰی فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا یَضِلُّ عَلَیْهَا وَمَآ اَنْتَ عَلَیْهِمْ بِوَكِیْلٍ الزمر 41:39

اے نبیؐ! ہم نے لوگوں (کی ہدایت) کے لیے تم پر یہ کتاب حق کے ساتھ اُتاری ہے، اب جو کوئی ہدایت قبول کرتا ہے اپنے ہی لیے اچھا کرتا ہے اور جو گمراہی میں پڑتا ہے، اپنے ہی حق میں بُرا کرتا ہے اور تم اُن پر کوئی حوالہ دار نہیں ہو۔

اور فرمایا: لوگوں کے دلوں کو پھیر دینا اور جن لوگوں میں قبول حق کی آمادگی نہ ہو، ان میں ایمان پیدا کر دینا نبی کے بس کی بات نہیں ہے۔ وہ ہادی صرف اس معنی میں ہے کہ نصیحت اور تذکیر کا جو حق ہے اس کو وہ پورا پورا ادا کر دیتا ہے، اور جو راستہ دیکھنا چاہے، اُسے راستہ دکھا دیتا ہے۔

اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی وَ لَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَآءَ اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِیْنَ ○ وَ مَآ اَنْتَ بِهٰدِی الْعُمْیِ عَنْ ضَلٰلَتِهِمْ اِنْ تُسْمِعُ اِلَّا مَنْ یُّؤْمِنُ بِاٰیٰتِنَا فَهُمْ مُّسْلِمُوْنَ النمل 27:81-80

تم مُردوں کو نہیں سنا سکتے اور نہ بہروں تک آواز پہنچا سکتے ہیں جب کہ وہ پیٹھ پھیر کر لوٹ جائیں، اور نہ تم اندھوں کو گمراہی سے نکال کر سیدھے راستے پر ڈال سکتے ہو، تم تو صرف انھی لوگوں کو سنا سکتے ہو جو ہماری نشانیوں پر ایمان لاتے ہیں پھر سرِ اطاعت جھکا دیتے ہیں۔

وَمَآ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ ○ اِنْ اَنْتَ اِلَّا نَذِیْرٌ ○ اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ بِالْحَقِّ فاطر 35:24-22

تم قبر کے مُردوں کو سنانے والے نہیں ہو، تم تو صرف آگاہ کر دینے والے ہو اور ہم نے تم کو حق کے ساتھ خوشخبری دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔

پھر یہ بھی صاف بتا دیا کہ نبی کو جو کچھ قدر و عزت اور علو مرتبت حاصل ہے، سب اس بنا پر ہے کہ وہ اللہ کی اطاعت کرتا ہے، اس کے احکام پر ٹھیک ٹھیک چلتا ہے اور جو کچھ کلام اس پر نازل کیا جاتا ہے اسے جوں کا توں اللہ کے بندوں تک پہنچا دیتا ہے۔ ورنہ اگر وہ اطاعت سے منہ موڑے اور اللہ کے کلام میں اپنے دل سے گھڑ کر باتیں ملا دے تو اس کا کوئی امتیاز باقی نہ رہے، بلکہ وہ خدا کی پکڑ سے بچ بھی نہ سکے۔

وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ مِّنْم بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ اِنَّكَ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِيْنَ

البقرہ 145:2

اور اگر تم نے ان کی خواہشات کی پیروی کی اس علم کے باوجود جو تمھارے پاس آ گیا ہے، تو یقیناً اس صورت میں تم ظالم ہو گے۔

وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ بَعْدَ الَّذِىْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّ لَا نَصِيْرٍ البقرہ 120:2

اور اگر تم نے اس علم کے باوجود جو تمھارے پاس آیا ہے ان کی خواہشات کی پیروی کی تو تمھیں اللہ کی سزا سے بچانے والا کوئی حامی اور مددگار نہ ہوگا۔

قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ ۚ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ ۚ اِنِّيْٓ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ ۝ یونس 15:10

اے محمدؐ! ان سے کہو، مجھ کو اس کلام میں اپنی طرف سے کچھ ردّ و بدل کرنے کا اختیار نہیں ہے، میں تو صرف اس چیز کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر وحی کی جاتی ہے، اگر میں اپنے رب کی نافرمانی کروں تو مجھے ایک بڑے دن کے عذاب کا ڈر ہے۔

یہ باتیں اس لیے نہیں کہی گئی ہیں کہ معاذ اللہ رسول اکرمؐ سے کسی نافرمانی یا تحریف و تلبیس کا ادنیٰ سا اندیشہ تھا۔ دراصل ان سے مقصود دنیا پر یہ حقیقت واضح کرنا تھا کہ نبی کو بارگاہِ رب العزت میں جو تقرب حاصل ہے، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ نبی کی ذات سے اللہ کا کوئی رشتہ ہے، بلکہ اس کے مقرب ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ اللہ کا نہایت درجہ مطیع فرمان اور دل و جان سے اُس کا بندہ ہے۔

(۳) تیسری چیز جس کا بارہا نہایت صراحت کے ساتھ قرآن مجید میں ذکر کیا گیا ہے،

یہ ہے کہ نبیؐ کوئی نئے نبی نہیں ہیں، بلکہ جماعت انبیا کے ایک فرد اور اس سلسلۂ نبوت کی ایک کڑی ہیں جو ابتدائے آفرینش سے لے کر آپ کی بعثت تک جاری رہا، اور جس میں ہر قوم اور ہر زمانے کے انبیا و رسل شامل ہیں۔ قرآن حکیم نبوت و رسالت کو کسی ایک ذات یا ایک ملک یا ایک قوم سے مخصوص نہیں کرتا بلکہ وہ صاف صاف اعلان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر قوم اور ہر ملک اور ہر زمانے میں مقدس نفوس پیدا کیے ہیں جنھوں نے انسان کو صراطِ مستقیم کی طرف دعوت دی ہے اور گمراہی کے بُرے نتائج سے ڈرایا ہے:

وَاِنۡ مِّنۡ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيۡهَا نَذِيۡرٌ فاطر 24:35

کوئی قوم ایسی نہیں گزری ہے جس میں کوئی متنبہ کرنے والا نہ آیا ہو۔

وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِىۡ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوۡلًا اَنِ اعۡبُدُوا اللّٰهَ وَاجۡتَنِبُوا الطَّاغُوۡتَ النحل 36:16

اور ہم نے ہر قوم میں ایک پیغمبر بھیجا جس نے پیغام دیا کہ اللہ کی بندگی کرو اور طاغوت کی بندگی سے پرہیز کرو۔

اور انھی پیغمبروں اور ڈرانے والوں میں سے ایک محمدؐ بھی ہیں۔ چنانچہ جگہ جگہ ارشاد ہوتا ہے:

هٰذَا نَذِيۡرٌ مِّنَ النُّذُرِ الۡاُوۡلٰى النجم 56:53

یہ ایک ڈرانے والا ہے، اگلے ڈرانے والوں میں سے۔

اِنَّكَ لَمِنَ الۡمُرۡسَلِيۡنَ یٰس 3:36

اے محمدؐ! یقیناً تم پیغمبروں میں سے ہو۔

قُلۡ مَا كُنۡتُ بِدۡعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَاۤ اَدۡرِىۡ مَا يُفۡعَلُ بِىۡ وَلَا بِكُمۡؕ اِنۡ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوۡحٰٓى اِلَىَّ وَمَاۤ اَنَا اِلَّا نَذِيۡرٌ مُّبِيۡنٌ الاحقاف 9:46

اے محمدؐ! کہو، میں کوئی نرالا رسول نہیں ہوں، میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا معاملہ برتا جائے گا اور تمھارے ساتھ کیا سلوک ہوگا، میں تو اس چیز کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر وحی کی جاتی ہے اور میں محض ایک ڈرانے والا ہوں صاف صاف۔

وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوۡلٌ ۚ قَدۡ خَلَتۡ مِنۡ قَبۡلِهِ الرُّسُلُ آل عمران 144:3

محمدؐ! کچھ نہیں ہے مگر ایک رسول اور اس سے پہلے بھی رسول گزر چکے ہیں۔

یہی نہیں بلکہ یہ بھی کہہ دیا کہ رسولِ عربی کی دعوت وہی دعوت ہے جس کی طرف

ابتدائے آفرینش سے ہر داعیِ حق بلاتار رہا ہے، اور آپ اُسی دینِ فطرت کی طرف تلقین کرتے ہیں، جس کی تلقین ہمیشہ اللہ کے ہر نبی اور رسول نے کی ہے۔

قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَ الْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَمَآ اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ ٥ فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا

البقرہ2:137-136

کہو، ہم ایمان لائے اللہ پر اور اس کی تعلیم پر جو ہماری طرف اتاری گئی ہے اور اس تعلیم پر جو ابراہیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب علیہم السلام اور ان کی اولاد پر اتاری گئی تھی اور جو موسیٰ، عیسیٰ علیہما السلام اور دوسرے نبیوں کو اُن کے رب کی طرف سے دی گئی تھی، ہم اُن کے درمیان فرق نہیں کرتے اور ہم اللہ کے مطیع فرمان ہیں، پس اگر یہ لوگ بھی اسی طرح ایمان لے آئیں جس طرح تم لائے ہو تو وہ سیدھے راستے پر ہیں۔

قرآن مجید کی یہ تصریحات اس حقیقت میں کسی شک وشبہ کی گنجائش باقی نہیں رہنے دیتیں کہ محمدؐ پچھلے پیغمبروں میں سے کسی کی تکذیب یا کسی کے لائے ہوئے پیغام کی تردید کرنے کے لیے نہیں آئے بلکہ اس لیے آئے تھے کہ اُسی سچے مذہب کو، جو اوّل دن سے تمام قوموں کے پیغمبر پیش کرتے چلے آئے تھے، بعد کے لوگوں کی ملاوٹوں سے پاک کر کے پھر پیش کر دیں۔

(۴) اسی طرح قرآن مجید اپنے لانے والے کی صحیح حیثیت واضح کرنے کے بعد اُن کاموں کی تفصیل بیان کرتا ہے جن کے لیے اللہ نے اسے بھیجا تھا۔

یہ کام بحیثیت مجموعی دو شعبوں سے تعلق رکھتے ہیں: ایک شعبہ تعلیمی، دوسرا شعبہ عملی۔

پہلے شعبے کے کام حسب ذیل ہیں:

### (۱) تلاوتِ آیات، تزکیۂ نفوس اور تعلیم کتاب وحکمت

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَ يُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ

آل عمران3:164

> درحقیقت ایمان لانے والوں پر اللہ کا بڑا احسان ہے کہ اس نے ان کے درمیان خود انھی میں سے ایک ایسا رسول اٹھایا جو انھیں اس کی آیات سناتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے اور انھیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے، ورنہ اس سے پہلے تو وہ صریح گمراہی میں پڑے ہوئے تھے۔

تلاوتِ آیات سے مراد اللہ کے فرامین اور ارشادات جوں کا توں سنا دینا ہے، تزکیہ سے مراد یہ ہے کہ لوگوں کے اخلاق اور اُن کی زندگی کو بُری صفات، بُری رسموں اور بُرے طریقوں سے پاک کیا جائے اور اُن کے اندر اچھے اوصاف، پاکیزہ اخلاق اور صحیح طریقوں کو نشوونما دیا جائے۔ تعلیم کتاب وحکمت یہ ہے کہ لوگوں کو خدا کی کتاب کا صحیح منشا و مدعا سمجھایا جائے، ان کے اندر ایسی بصیرت پیدا کی جائے کہ وہ کتاب کی اصل روح تک پہنچ سکیں، اور انھیں وہ حکمت سکھائی جائے جس سے وہ اپنی زندگی کے تمام مختلف وسعت پذیر پہلوؤں کو کتاب اللہ کے مطابق ڈھالتے چلے جائیں۔

## (۲) تکمیل دین

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا

المائدہ 3:5

> آج میں نے تمھارے دین کو مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی اور تمھارے لیے اسلام کے طریقے کو پسند کیا۔

دوسرے الفاظ میں قرآن کے بھیجنے والے نے اس کے لانے والے سے صرف اتنی ہی خدمت نہیں لی کہ وہ اس کی آیات کی تلاوت کرے، نفوس کا تزکیہ کرے اور کتاب و حکمت کی تعلیم دے، بلکہ اس نے اپنے اسی نیک بندے کے ذریعے سے اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا۔ جو آیات نوعِ انسانی تک بھیجنی تھیں وہ سب اُس کے واسطے سے بھیج دیں۔ جن خرابیوں سے انسانی زندگی کو پاک کرنا مقصود تھا وہ سب اُس کے ہاتھوں سے دُور کرا کے دکھا دیں۔ جن خوبیوں کا نشوونما، جس شان کے ساتھ افراد اور سوسائٹی میں ہونا چاہیے تھا، اس کا بہترین نمونہ اس کی رہنمائی میں پیش کر دیا اور کتاب وحکمت کی ایسی تعلیم اس کے ذریعے سے دلوادی کہ آنے والے تمام زمانوں میں مقصودِ کتاب کے مطابق انسانی

زندگی کی تشکیل و تعمیر کی جا سکتی ہے۔

(۳) اُن تمام اختلافات کی حقیقت واضح کرنا جو اصل دین سے پچھلے انبیا کی اُمتوں کے درمیان پیدا ہو گئے تھے، اور تمام پردوں کو ہٹا کر، تمام آمیزشوں کو چھانٹ کر، تمام اُلجھنوں کو صاف کر کے، اُس راہِ راست کو پوری روشنی میں نمایاں کر دینا جس کی پیروی ہمیشہ سے خدا کی رضا کو پہنچنے کی ایک ہی راہ رہی ہے:

تَاللّٰهِ لَقَدْ اَرْسَلْنَآ اِلٰٓى اُمَمٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطٰنُ اَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ o وَ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ اِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوْا فِيْهِ وَهُدًى وَّرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ o نحل 16:63-64

بخدا کہ! ہم نے (اے محمدؐ!) تم سے پہلے مختلف اُمتوں کی طرف ہدایت بھیجی، مگر اس کے بعد شیطان نے ان کے غلط اعمال کو ان کے لیے خوش نما بنا دیا، چنانچہ آج وہی اُن کا سرپرست بنا ہوا ہے اور وہ دردناک عذاب کے مستحق ہو گئے ہیں، اور ہم نے تم پر یہ کتاب صرف اس لیے نازل کی ہے کہ اس حقیقت کو اُن کے سامنے واضح کر دو جس میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، اور اس لیے کہ یہ کتاب ہدایت اور رحمت ہو، اُن لوگوں کے لیے جو اس کی پیروی قبول کر لیں۔

يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيْرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُوْنَ مِنَ الْكِتٰبِ وَ يَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ قَدْ جَآءَ كُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّ كِتٰبٌ مُّبِيْنٌo يَّهْدِىْ بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهٗ سُبُلَ السَّلٰمِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِهٖ وَ يَهْدِيْهِمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ مائدہ 5:15-16

اے اہلِ کتاب! تمھارے پاس ہمارا رسول آ گیا ہے جو تمھارے سامنے بہت سی اُن چیزوں کو کھول کر بیان کرتا ہے جنھیں تم کتاب میں سے چھپاتے ہو اور بہت سی باتوں کو معاف کر دیتا ہے، تمھارے پاس اللہ کی طرف سے ایک روشنی اور ایک واضح کتاب آ گئی ہے جس کے ذریعے سے اللہ اُن لوگوں کو جو اس کی پسند کے مطابق چلتے ہیں، امن و سلامتی کی راہیں دکھاتا ہے اور انھیں تاریکیوں سے روشنی میں نکال لاتا ہے اور سیدھی راہ کی طرف اُن کی رہنمائی کرتا ہے۔

(۴) نافرمانوں کو ڈرانا، فرمانبرداروں کو رحمت الٰہی کی خوشخبری دینا اور اللہ کے دین کی اشاعت کرنا۔

يَاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّ مُبَشِّرًا وَّ نَذِيْرًا ۝ وَّ دَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَ سِرَاجًا مُّنِيْرًا الاحزاب 46:33

اے نبیؐ! ہم نے تم کو گواہ اور خوشخبری دینے والا اور ڈرانے والا اور اللہ کے حکم سے اللہ کی طرف دعوت دینے والا اور ایک روشن آفتاب بنا کر بھیجا ہے۔

دوسرا شعبہ عملی زندگی اور اس کے معاملات سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے دو کام ہیں:

(۱) نیکی کا حکم دینا، بُرائی سے روکنا، حرام و حلال کی حدود قائم کرنا اور انسان کو خدا کے سوا دوسروں کی عائد کردہ پابندیوں سے آزاد اور ان کے لادے ہوئے بوجھوں سے ہلکا کرنا:

يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَ عَزَّرُوْهُ وَ نَصَرُوْهُ وَ اتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ

الاعراف 157:7

وہ اُن کو نیکی کا حکم دیتا ہے، بدی سے روکتا ہے، ان کے لیے پاک چیزوں کو حلال کرتا ہے اور ناپاک چیزوں کو حرام قرار دیتا ہے، اور اُن پر سے وہ بوجھ اتارتا ہے اور ان بندشوں کو کاٹتا ہے جن میں وہ دبے اور جکڑے ہوئے تھے، پس جو لوگ اس پر ایمان لائیں اور اس کی حمایت کریں اور اس کی مدد کریں اور اس نور کی پیروی کریں جو اس کے ساتھ نازل کیا گیا ہے، وہی فلاح پانے والے ہیں۔

(۲) بندگانِ خدا میں حق اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنا:

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ وَ لَا تَكُنْ لِّلْخَآئِنِيْنَ خَصِيْمًا النساء 105:4

اے محمدؐ! ہم نے تم پر حق کے ساتھ یہ کتاب نازل کی ہے تا کہ تم اللہ کے بتائے ہوئے قوانین کے مطابق لوگوں کے فیصلے کرو اور خیانت کرنے والوں کے وکیل نہ بنو۔

(۳) اللہ کے دین کو اس طرح قائم کر دینا کہ انسانی زندگی کا پورا نظام اسی کے تابع ہو اور دوسرے سب طریقے اس کے مقابلے میں دَب کر رہ جائیں:

هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَ دِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ الفتح 28:48

وہ اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسولؐ کو ہدایت اور دینِ حق کے ساتھ بھیجا تا کہ اسے پوری جنسِ حق پر غالب کر دے۔

اس طرح نبی کے کام کا یہ شعبہ سیاست، عدالت، اصلاحِ اخلاق وتمدن، اور قیامِ تہذیبِ صالح کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو جاتا ہے۔

(۵) محمدؐ کا یہ کام کسی ایک قوم یا ملک یا دَور کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام نوعِ انسانی کے لیے اور تمام زمانوں کے لیے عام ہے:

وَ مَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا وَّ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ
سبا28:34

اے محمدؐ! ہم نے تم کو تمام انسانوں کے لیے ڈرانے والا اور بشارت دینے والا بنا کر بھیجا ہے، مگر اکثر لوگ نہیں جانتے۔

قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعَا ِۨالَّذِيْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ يُحْيٖ وَ يُمِيْتُ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ كَلِمٰتِهٖ وَ اتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ الاعراف158:7

اے محمدؐ! کہو، اے انسانو! میں تم سب کی طرف خدا کا رسول ہوں، اُس خدا کا جو آسمانوں اور زمین کی بادشاہی کا مالک ہے، جس کے سوا کوئی خدا نہیں، جو مارنے اور جلانے والا ہے، پس ایمان لاؤ خدا پر اور اُس کے رسول نبی امّی پر جو خدا اور اس کے فرامین پر ایمان رکھتا ہے، اور اس کی پیروی کرو، امید ہے کہ تم راہِ راست پالو گے۔

وَ اُوْحِيَ اِلَيَّ هٰذَا الْقُرْاٰنُ لِاُنْذِرَكُمْ بِهٖ وَ مَنْۢ بَلَغَ الانعام19:6

(اے محمدؐ! کہو) اور میری طرف یہ قرآن وحی کیا گیا ہے تا کہ میں اس کے ذریعے تم کو متنبہ کروں اور ہر اس شخص کو جسے یہ پہنچے۔

اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ o لِمَنْ شَآءَ مِنْكُمْ اَنْ يَّسْتَقِيْمَ التکویر 81:28-27

یہ (قرآن) تو ایک نصیحت ہے تمام دنیا والوں کے لیے، ہر اُس شخص کے لیے جو تم میں سے راست رَو بننا چاہے۔

(٦) نبوتِ محمدیؐ کی ایک اور خصوصیت قرآن ہمیں یہ بتاتا ہے کہ اس پر سلسلۂ نبوت و

رسالت ختم کر دیا گیا اور اس کے بعد دنیا کو پھر کسی نبی کی حاجت باقی نہ رہی۔

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ الاحزاب 40:33

محمدؐ تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں مگر وہ اللہ کے رسول ہیں اور نبیوں کے سلسلے کو ختم کرنے والے ہیں۔

یہ درحقیقت لازمی نتیجہ ہے نبوتِ محمدی کی عالمگیری اور ابدیت اور تکمیل دین کا۔ چونکہ قرآن کے مذکورہ بالا بیانات کی رُو سے محمدؐ کی نبوت تمام دنیا کے انسانوں کے لیے ہے نہ کہ ایک قوم کے لیے، اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہے نہ کہ ایک زمانے کے لیے، اور آپؐ کے ذریعے یہ کام بھی پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا ہے جس کے لیے دنیا میں انبیا کے آنے کی ضرورت تھی، اس لیے یہ سراسر معقول بات ہے کہ آپؐ پر سلسلۂ نبوت کو ختم کر دیا گیا۔ اس مضمون کو خود نبیؐ نے بہترین اسلوب کے ساتھ ایک حدیث میں واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ”میری مثال نبیوں میں ایسی ہے جیسے کسی شخص نے ایک نہایت خوب صورت مکان بنایا اور تمام عمارت بنا کر صرف ایک اینٹ کی جگہ چھوڑ دی۔ اب جو لوگوں نے اس کے گرد چکر لگایا تو وہ خالی جگہ انھیں کھٹکنے لگی اور وہ کہنے لگے کہ اگر یہ آخری اینٹ بھی رکھ دی جاتی تو مکان بالکل مکمل ہو جاتا۔ سو وہ آخری اینٹ جس کی جگہ نبوت کے محل میں باقی رہ گئی تھی، میں ہی ہوں۔ اب میرے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں۔“ اس مثال سے ختم نبوت کی وجہ صاف سمجھ میں آ جاتی ہے۔ جب دین کامل ہو چکا، آیاتِ الٰہی پوری وضاحت کے ساتھ بیان ہو چکیں، اوامر و نواہی، عقائد و عبادات، تمدن و معاشرت، حکومت و سیاست، غرض انسانی زندگی کے ہر شعبے کے متعلق پورے پورے احکام بیان کر دیئے گئے، اور دنیا کے سامنے اللہ کا کلام اور اللہ کے رسولؐ کا اُسوۂ حسنہ اس طرح پیش کر دیا گیا کہ ہر قسم کی تلبیس و تحریف سے پاک ہے اور ہر عہد میں اس سے ہدایت حاصل کی جا سکتی ہے، تو نبوت کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔ صرف تجدید و تذکیر کی ضرورت رہ گئی ہے جس کے لیے علمائے حق اور مؤمنین صادقین کی جماعت کافی ہے۔

(ے) آخری سوال جو دریافت طلب رہ جاتا ہے، یہ ہے کہ اس کتاب کا لانے والا

ذاتی طور پر کس قسم کے اخلاق کا انسان تھا؟ اس سوال کے جواب میں قرآن مجید نے دوسری رائج الوقت کتابوں کی طرح اپنے لانے والے کی تعریف کے پل نہیں باندھے ہیں، نہ آپ کی تعریف کو ایک مستقل موضوعِ گفتگو بنایا ہے۔ البتہ آمدِ سخن میں محض اشارۃً آنحضرتؐ کی اخلاقی خصوصیات ظاہر کی ہیں، جن سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اُس وجودِ مسعودؐ میں کمالِ انسانیت کے بہترین خصائص موجود تھے۔

(۱) وہ بتاتا ہے کہ اس کالانے والا اخلاق کے نہایت بلند مقام پر تھا:

وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ ۝ القلم 4:68

اور اے محمدؐ! یقیناً تم اخلاق کے بڑے درجے پر ہو۔

(۲) وہ بتاتا ہے کہ اس کالانے والا ایک ایسا راسخ العزم، مستقیم الارادہ اور اللہ پر ہر حال میں بھروسا رکھنے والا انسان تھا کہ جس وقت اس کی ساری قوم اسے مٹا دینے پر آمادہ ہوگئی تھی اور وہ صرف ایک مددگار کے ساتھ ایک غار میں پناہ لینے پر مجبور ہوا تھا، اُس سخت مصیبت کے وقت بھی اُس نے ہمت نہ ہاری اور اپنے عزم پر قائم رہا:

اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ثَانِيَ اثْنَيْنِ اِذْ هُمَا فِي الْغَارِ اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا ۚ التوبہ 40:9

یاد کرو جب کافروں نے اس کو نکال دیا تھا، جبکہ وہ غار میں صرف ایک آدمی کے ساتھ تھا، جبکہ وہ اپنے ساتھی سے کہہ رہا تھا کہ غم نہ کر، اللہ ہمارے ساتھ ہے۔

(۳) وہ بتاتا ہے کہ اس کالانے والا ایک نہایت فراخ حوصلہ اور فیاض انسان تھا، جس نے اپنے بدترین دشمنوں کے لیے بھی بخشش کی دعا کی اور آخر اللہ تعالیٰ کو اسے اپنا یہ قطعی فیصلہ سنا دینا پڑا کہ وہ ان لوگوں کو نہیں بخشے گا۔

اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ
التوبہ 80:9

چاہے تم ان کے لیے معافی مانگو، چاہے نہ مانگو، اگر تم ستّر بار بھی ان کے لیے معافی مانگو گے تب بھی اللہ ان کو معاف نہ کرے گا۔

(۴) وہ بتاتا ہے کہ اس کالانے والا مزاج کا نہایت نرم تھا۔ وہ کبھی کسی کے ساتھ

درشتی سے پیش نہیں آتا تھا اور اسی لیے دنیا اس کی گرویدہ ہوگئی تھی۔

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ

آل عمران 159:3

یہ اللہ کی رحمت ہے کہ تم ان کے ساتھ نرم ہو، ورنہ اگر تم زبان کے تیز اور دل کے سخت ہوتے تو یہ سب تمھارے گرد و پیش سے چھٹ کر الگ ہو جاتے۔

(۵) وہ بتاتا ہے کہ اس کا لانے والا بندگانِ خدا کو راہِ راست پر لانے کی سچی تڑپ دل میں رکھتا تھا اور ان کے گمراہی پر اصرار کرنے سے اُس کی روح کو صدمہ پہنچتا تھا، حتیٰ کہ وہ ان کے غم میں گھلا جاتا تھا۔

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ اِنْ لَّمْ يُؤْمِنُوْا بِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَسَفًا○ الکہف 6:18

اے محمدؐ! ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم ان کے پیچھے رنج و غم میں اپنی جان کھودو گے، اگر وہ اس بات پر ایمان نہ لائے۔

(۶) وہ بتاتا ہے کہ اس کے لانے والے کو اپنی اُمت سے بے حد محبت تھی، وہ ان کی بھلائی کا حریص تھا، اُن کے نقصان میں پڑنے سے کُڑھتا تھا، اور ان کے حق میں سراپا شفقت و رحمت تھا:

لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيْصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ۔ التوبۃ 128:9

تمھارے پاس خود تم ہی میں سے ایک ایسا رسول آیا ہے جسے ہر وہ چیز شاق گزرتی ہے جو تمھیں نقصان پہنچانے والی ہو، جو تمھاری فلاح کا حریص ہے اور اہلِ ایمان کے ساتھ نہایت شفیق و رحیم ہے۔

(۷) وہ بتاتا ہے کہ اس کا لانے والا صرف اپنی قوم ہی کے لیے نہیں بلکہ تمام عالم کے لیے اللہ کی رحمت تھا:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ الانبیاء 107:21

اے محمدؐ! ہم نے تم کو تمام عالم کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

(۸) وہ بتاتا ہے کہ اس کا لانے والا راتوں کو گھنٹوں اللہ کی عبادت کرتا اور خدا کی یاد

میں کھڑا رہتا تھا:

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ المزمل 20:73

اے محمدؐ! تمھارا رب جانتا ہے کہ تم رات کو تقریباً دو تہائی حصہ تک، اور کبھی نصف رات اور کبھی ایک تہائی حصہ تک نماز میں کھڑے رہتے ہو۔

(۹) وہ بتاتا ہے کہ اس کا لانے والا ایک سچا انسان تھا، نہ کبھی اپنی زندگی میں راہِ حق سے بھٹکا، نہ فاسد خیالات سے متاثر ہوا اور نہ کبھی اُس نے ایک لفظ خواہشِ نفس کی پیروی میں حق کے خلاف زبان سے نکالا:

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ○ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ○ النجم 3:53

لوگو! تمھارا صاحب نہ کبھی سیدھی راہ سے بھٹکا اور نہ صحیح خیالات سے بہکا اور نہ وہ خواہشِ نفس سے بولتا ہے۔

(۱۰) وہ بتاتا ہے کہ اس کے لانے والے کی ذات تمام عالم کے لیے ایک قابلِ تقلید نمونہ تھی اور اس کی پوری زندگی کمالِ اخلاق کا صحیح معیار تھی:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ الاحزاب 21:33

تمھارے لیے رسولؐ اللہ کی ذات میں ایک اچھا نمونہ ہے۔

قرآن مجید کا تتبع کرنے سے صاحبِ قرآن کی بعض اور خصوصیات پر بھی روشنی پڑتی ہے، لیکن اس مضمون میں تفصیل کی گنجائش نہیں۔ جو کوئی قرآن کا مطالعہ کرے گا وہ خود دیکھ لے گا کہ بخلاف دوسری موجودالوقت مذہبی کتابوں کے یہ کتاب اپنے لانے والے کو جس رنگ میں پیش کرتی ہے وہ کس قدر صاف، واضح اور آلودگی سے پاک ہے۔ اس میں نہ اُلوہیت کا کوئی شائبہ ہے، نہ تعریف وثنا میں مبالغہ ہے، نہ غیر معمولی قوتیں آپؐ کی طرف منسوب کی گئی ہیں، نہ آپؐ کو خدا کے کاروبار میں شریک وسہیم بنایا گیا ہے، اور نہ آپؐ کو ایسی کمزوریوں سے متّہم کیا گیا ہے جو ایک ہادی اور داعی الی الحق کی شان سے گری ہوئی ہوں۔ اگر اسلامی لٹریچر کی دوسری تمام کتابیں دنیا سے ناپید ہو جائیں اور صرف قرآن مجید ہی باقی رہ جائے تب بھی رسول اکرمؐ کی شخصیت کے متعلق کوئی غلط فہمی، کسی شک وشبہ اور کسی لغزشِ

عقیدت کی گنجائش نہیں نکل سکتی۔ ہم اچھی طرح معلوم کر سکتے ہیں کہ اس کتاب کا لانے والا ایک کامل انسان تھا، بہترین اخلاق سے مُتصف تھا، انبیائے سابقین کی تصدیق کرتا تھا، کسی نئے مذہب کا بانی نہ تھا اور کسی فوق البشر حیثیت کا مدعی نہ تھا۔ اس کی دعوت تمام عالم کے لیے تھی، اس کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے چند مقرر خدمات پر مامور کیا گیا تھا اور جب اس نے خدمات کو پوری طرح انجام دے دیا تو نبوت کا سلسلہ اس کی ذات پر ختم ہو گیا۔[1]

-------

---

(۱) دراصل یہ مضمون ۱۹۲۷ء میں اخبار ''الجمعیت'' دہلی کے حبیب نمبر کے لیے لکھا گیا تھا۔ پھر دوبارہ ۱۹۴۴ء میں ترجمان القرآن میں شائع کیا گیا۔

# قصّۂ داؤد (علیہ السلام) اور اسرائیلی خرافات

کچھ مدت ہوئی ناظرین ترجمان القرآن میں سے ایک صاحب نے اس قصے کے متعلق اپنے شکوک کا اظہار کیا تھا جو سورۂ صٓ کے دوسرے رکوع میں حضرت داؤد علیہ السلام کے متعلق بیان ہوا ہے۔[۱] اگرچہ ان کو ایک مختصر جواب بروقت دے دیا گیا، مگر بعد میں خیال آیا کہ یہ قصّہ قرآن مجید کے اُن مقامات میں سے ہے جن کے حسن و جمال کو اسرائیلی خرافات کے غبار نے اکثر لوگوں کی نظروں سے چھپا دیا ہے، اور جن کے متعلق عام طور پر متداول تفسیروں یا ترجموں کی مدد سے قرآن مجید کا مطالعہ کرنے والوں کو شبہات اور سخت شبہات پیش آتے ہیں۔ لہٰذا اس پر ایک مستقل مضمون لکھنے کی ضرورت ہے، تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ قصّہ قرآن حکیم میں کس فائدے کے لیے بیان کیا گیا ہے، اور اس کا صحیح مفہوم کیا ہے۔

سورۂ صٓ اس مضمون سے شروع ہوتی ہے کہ نبیؐ کا پیغام سن کر کفار ضد اور ہٹ دھرمی اور تقلید آبائی کی بنا پر آپ کو جھٹلاتے ہیں، اور ان کے جواب میں اللہ تعالیٰ قومِ نوحؑ اور عاد اور فرعون اور ثمود اور قومِ لوطؑ اور قومِ شعیبؑ کا حوالہ دے کر انھیں متنبہ کرتا ہے کہ یاد رکھو! ہمارے قانون میں کسی کے لیے رُو رعایت نہیں ہے، تم سے پہلے جس جس نے ہمارے فرمان سے سرتابی کی ہے اُس کو سخت سزا دی جا چکی ہے، اور اب اگر تم سرکشی کرو گے تو کوئی چیز تم کو ہمارے عذاب سے نہ بچا سکے گی۔

اسی تنبیہ کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ آگے چل کر بیان فرماتا ہے کہ ہمارا قانون تو ایسا بے

---

(۱) عموماً پرانے طرز کی تفسیروں میں یہ قصہ کچھ بیان ہی اس طرح ہوا ہے کہ جو اللہ کا بندہ اسے پڑھتا ہے، وہ خلجان میں پڑ جاتا ہے۔

لاگ ہے کہ معمولی درجے کے انسان تو کیا چیز ہیں، بڑے بڑے عالی مرتبہ لوگ حتیٰ کہ نبی اور پیغمبر بھی اگر ہمارے مقرر کیے ہوئے طریق حق سے بال برابر جنبش کرتے ہیں تو ہم ان کو بھی گرفت کیے بغیر نہیں چھوڑتے۔ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوٗدَ۔ اے نبی! ان کو ذرا ہمارے خاص بندے داوٗد کا حال سناؤ۔ یہ کس پائے کا شخص تھا؟ ذَاالْاَیْدِ۔ بڑی قوتوں کا مالک، بڑی نعمتوں سے سرفراز کیا ہوا۔ اِنَّهٗ اَوَّابٌ o (ص 17:38) اور اس کے ساتھ نہایت خدا ترس، دائماً اپنے مالک کی طرف رجوع کرنے والا۔ اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهٗ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْاِشْرَاقِ o وَالطَّيْرَ مَحْشُوْرَةً كُلٌّ لَّهٗ اَوَّابٌ (ص 19:38) صبح وشام خدا کا ذکر اس جوش، اس جذبے کے ساتھ کرتا تھا کہ پہاڑ اور پرندے تک اس کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتے تھے۔ وَشَدَدْنَا مُلْكَهٗ وَاٰتَيْنٰهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ o (ص 20:38) ہم نے اس کو نہایت مضبوط، طاقتور سلطنت عطا کی تھی، حکمت اور دانش مندی کی نعمت سے نوازا تھا اور اس کو فیصلہ کن بات کہنے کی قابلیت بخشی تھی، مگر تمھیں معلوم ہے کہ جب اس سے ایک معاملے میں لغزش ہوگئی تھی تو ہم نے کیا کیا؟

وَهَلْ اَتٰىكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ ۘ اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ o اِذْ دَخَلُوْا عَلٰى دَاوٗدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوْا لَا تَخَفْ خَصْمٰنِ بَغٰى بَعْضُنَا عَلٰى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَآ اِلٰى سَوَآءِ الصِّرَاطِ ص 22:38

کیا تمھیں اُن مقدمہ والوں کی خبر پہنچی ہے جو دیوار پھاند کر داوٗد کی خلوت گاہ[1] میں گھس آئے تھے؟ ان کے اس طرح اچانک ایسی جگہ پہنچ جانے سے جب داوٗدؑ گھبرا گئے، تو انھوں نے کہا: آپ پریشان نہ ہوں، ہم دونوں فریقِ مقدمہ ہیں، جن میں سے ایک نے دوسرے پر زیادتی کی ہے، آپ ہمارے درمیان ٹھیک فیصلہ کر دیں، حق سے تجاوز نہ کریں اور ہمیں عدل کا راستہ دکھائیں۔

مقدمہ کیا تھا؟ ایک فریق نے دوسرے فریق کی طرف اشارہ کر کے کہا:

اِنَّ هٰذَآ اَخِيْ لَهٗ تِسْعٌ وَّتِسْعُوْنَ نَعْجَةً وَّلِيَ نَعْجَةٌ وَّاحِدَةٌ فَقَالَ اَكْفِلْنِيْهَا وَعَزَّنِيْ فِي

---

(۱) محراب سے مراد محرابِ مسجد نہیں ہے، جیسا کہ ایک عام اُردو خواں آدمی سمجھتا ہے، بلکہ دراصل اس سے مراد بالاخانہ ہے۔

الْخِطَابِ ٥ صٓ 23:38

بے شک یہ میرا بھائی ہے، یعنی دینی بھائی اور ہم قوم، اس کے پاس ۹۹ دُنبیاں ہیں اور میرے پاس صرف ایک دُنبی، یہ مجھ سے کہتا ہے کہ تو اپنی ایک دُنبی بھی مجھے دے دے اور اس مطالبے میں یہ اپنی شان وشوکت سے مجھے دبا لیتا ہے۔

داوٗد علیہ السلام اس رُودادِ مقدمہ کو سن کر فرماتے ہیں:

لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ اِلٰى نِعَاجِهٖ وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْخُلَطَآءِ لَيَبْغِيْ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَقَلِيْلٌ مَّا هُمْ صٓ 24:38

بلاشبہ اس شخص نے ظلم کیا کہ اتنی دُنبیاں رکھتے ہوئے بھی تیری ایک دُنبی مانگ بیٹھا اور اکثر ہمسایوں کا یہی حال ہے کہ ایک دوسرے پر زیادتیاں کرتے ہیں، بجز ایسے لوگوں کے جو ایمان دار اور نیکوکار ہیں، مگر ایسے لوگ کم ہی ہیں۔

یہ فیصلہ دینے کے بعد حضرت داوٗد علیہ السلام کو یکا یک خیال آیا کہ ایسی ہی ایک لغزش مجھ سے بھی ہو چکی ہے، چنانچہ وہ فوراً خدا کے خوف سے لرز اُٹھے اور توبہ و استغفار کرنے لگے:

وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ ٥ صٓ 24:38

داوٗد (علیہ السلام) کو معاً یہ گمان ہوا کہ یہ مقدمہ بھیج کر ہم نے اس کو آزمائش میں ڈالا ہے، چنانچہ اسی وقت اس نے اپنے پروردگار سے عفو وبخشش کی دعا کی اور سجدے میں گر پڑا اور بار بار توبہ کی۔

جب داوٗد علیہ السلام نے اس طرح اپنی لغزش کا اعتراف کیا اور سچے دل سے توبہ کی تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِكَ وَاِنَّ لَهٗ عِنْدَنَا لَزُلْفٰى وَحُسْنَ مَاٰبٍ ٥ صٓ 25:38

ہم نے اس کی وہ خطا معاف کر دی اور یقیناً وہ ہمارے ہاں مقرب ہے اور اس کی اچھی منزلت ہے۔

مگر اس کے ساتھ ہی ہم نے اس کو ان الفاظ میں سختی کے ساتھ تنبیہ بھی کی کہ:

يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ ۢ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ ٥ صٓ 26:38

اے داؤد (علیہ السلام)! ہم نے تجھ کو زمین میں خلیفہ بنایا ہے، لہٰذا تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ حکومت کر اور اپنے نفس کی پیروی نہ کر، کہ یہ خواہشات کہیں تجھ کو اللہ کے راستے سے بھٹکا نہ دیں، جو لوگ اللہ کے راستے سے بھٹکتے ہیں یقیناً ان کے لیے سخت عذاب ہے، کیونکہ وہ روزِ حساب کو بھول گئے۔

جیسا کہ ابتدا میں بیان کیا جا چکا ہے، سورۂ صٓ میں اس قصے کو بیان کرنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ جو لوگ خدا سے بے خوف اور اس کے بے لاگ قانون سے ناواقف ہیں، انھیں متنبہ کر دیا جائے کہ اس احکم الحاکمین کے ہاں کسی کے ساتھ رورعایت نہیں ہے۔ اس کے قانون سے بال برابر انحراف بھی اگر ہوگا تو اس پر گرفت ضرور ہوگی، اور کوئی بڑی سے بڑی شخصیت بھی اس کی گرفت سے نہ بچ گی، اِلّا یہ کہ سچے دل سے توبہ کرے، اخلاص کے ساتھ اس کی جناب میں رجوع کرے اور اپنے آقا کے مقابلے میں کبر کے بجائے عجز اختیار کرے، لیکن اس کے ساتھ ایک اور ضمنی فائدہ بھی ہے جس کے لیے یہ قصہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے، اور وہ ایک جلیل القدر نبی کے حق میں یہود کی غلط بیانیوں کو دور کرنا ہے۔

یہود کے متعلق معلوم ہے کہ انھوں نے خود اپنی قوم کے انبیا پر ناپاک الزامات لگانے اور ان کی سیرتوں کو داغ دار کرنے میں کوئی تامل نہیں کیا ہے۔ حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت لوط، حضرت اسحاق، حضرت یعقوب، حضرت یوسف، حضرت موسیٰ،

---

(۱) جو اصحاب اس کی تفصیل معلوم کرنا چاہیں، وہ بائبل کے حسبِ ذیل مقامات نکال کر دیکھیں:
☆ حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں، پیدائش باب ۹، آیت: ۲۰ـ۲۵
☆ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعلق، پیدائش باب ۱۲، آیت: ۱۰ـ۲۰، باب ۲۰، آیت: ۱ـ۱۳
☆ حضرت لوط علیہ السلام کے متعلق، پیدائش باب ۱۹، آیت: ۳۰ـ۳۸
☆ حضرت اسحاق علیہ السلام کے متعلق، پیدائش باب ۲۶، آیت: ۷ـ۱۱
☆ حضرت یعقوب علیہ السلام کے متعلق، پیدائش باب ۲۷، آیت ۱ـ۳۸، باب ۲۹، آیت: ۱۶ـ۲۹، باب ۳۴ مکمل، باب ۳۶، آیت: ۲۲
☆ حضرت یوسف علیہ السلام کے متعلق، پیدائش باب ۳۷، آیت: ۲ـ۴
☆ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متعلق، گنتی باب ۳۱، آیت: ۱ـ۱۸
☆ حضرت ہارون علیہ السلام کے متعلق، خروج باب ۳۲، آیت: ۱ـ۲۴

حضرت ہارون علیہم السلام غرض کوئی ان بدگوئیوں سے نہ بچ سکا۔[۱] لیکن سب سے زیادہ ظلم انھوں نے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام پر کیا کہ ان کو انبیا کی صف سے نکال کر معمولی بادشاہوں کی صف میں اتار لائے، اور ان کو اس حیثیت سے پیش کیا کہ وہ ڈپلومیٹ ہیں، فاتح اور مدبر ہیں، جھوٹ، فریب، ظلم اور ان تمام وسائل سے توسیع مملکت کرتے ہیں، جن سے دنیا کے دوسرے فاتحوں اور جہانگیروں نے کام لیا ہے، اور اپنے نفس کی خواہشات پوری کرنے کے لیے وہ سب کچھ کر گزرتے ہیں جو عام بادشاہوں کا شیوہ ہے۔ حد یہ کہ ان لوگوں نے حضرت داؤد علیہ السلام پر زنا اور حضرت سلیمان علیہ السلام پر شرک کا الزام لگانے میں بھی باک نہیں کیا۔[۱] یہ اس قوم کا برتاؤ اپنے اُن بزرگوں کے ساتھ ہے جنھوں نے اس کو ذلت کی خاک سے اُٹھا کر عزت کے آسمان پر پہنچایا۔ آج جن تاریخی مفاخر پر یہ قوم ناز کرتی ہے، وہ سب انھی بزرگوں کی بدولت اسے نصیب ہوئے ہیں، اور انھی کی پاک سیرتوں پر اس نے سیاہی کے چھینٹے پھینکے ہیں۔

دُنیا میں صرف ایک قرآن ہی ایسی کتاب ہے جس نے ان انبیائے کرام میں سے ایک ایک کی پوزیشن صاف کی، اور ان کے اصل مرتبہ و مقام سے دنیا کو روشناس کیا۔ اگر قرآن نہ آتا تو آج کوئی شخص ان بزرگوں کو نبی ماننا تو درکنار، عزت سے ان کا نام لینا بھی گوارا نہ کرتا۔ بنی اسرائیل چاہے اس احسان کو نہ مانیں، مگر احسان کا احسان ہونا اس کا محتاج نہیں کہ اس کا اعتراف بھی ہو۔

سیدنا داؤد علیہ السلام کے متعلق یہود کی پہلی غلطی تو یہ ہے کہ وہ ان کی نبوت کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کو محض اپنی قوم کا ایک ہیرو سمجھتے ہیں۔[۲] قرآن اس کی اصلاح کرتے ہوئے بیان کرتا ہے کہ وہ ایک جلیل القدر نبی تھے اور اللہ نے ان کو بڑا مرتبہ عطا فرمایا تھا۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ذریت کے سلسلے میں وہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان

---

(۱) ملاحظہ ہو: سلاطین اوّل، باب ۱۱، آیت: ۱-۱۰

(۲) بائبل میں ان کی فضیلت صرف اس قدر بیان کی گئی ہے کہ وہ خدا کی طرف سے بنی اسرائیل کے لیے بادشاہ نامزد کیے گئے تھے اور خدا کے حکم سے ان کے وقت کے نبی نے ان کو مسح کیا تھا جو بنی اسرائیل میں کسی کے مامور من اللہ ہونے کی علامت تھی۔

کا بھی ذکر کرتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ كُلٌّ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ (الانعام85:6) یہ سب لوگ صالح تھے۔ كُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِيْنَ (الانعام86:6) ان سب کو ہم نے دنیا جہان والوں پر فضیلت عطا کی۔ وَ اجْتَبَيْنٰهُمْ وَ هَدَيْنٰهُمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (الانعام87:6) اور ہم نے ان کو برگزیدہ کیا اور سیدھے راستے کی طرف ان کی رہنمائی کی۔ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ (الانعام89:6) یہ وہ لوگ ہیں جن کو ہم نے کتاب اور حکم اور نبوت سے سرفراز کیا۔ اور یہ سب کچھ کہنے کے بعد نبیؐ کو ہدایت کی جاتی ہے کہ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (الانعام90:6) ان لوگوں کو اللہ نے راہِ راست دکھائی تھی، لہٰذا جس راستے پر وہ چلے ہیں اُسی پر تم بھی چلو۔

دوسرا زبردست داغ جو حضرت داوٗد علیہ السلام کی سیرت پر یہودیوں نے لگایا وہ اُوریاہ حِتّی کی بیوی کے معاملے میں ہے۔ کتاب صموئیل، باب ۱۱۔۱۲ میں اس کی پوری تفصیل درج ہے، جس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے:

ایک روز شام کے وقت داوٗد اپنے محل کی چھت پر ٹہل رہا تھا کہ اس کی نظر ایک عورت پر پڑی جو نہا رہی تھی، بے حد خوبصورت عورت تھی۔ داوٗد نے دریافت کرایا کہ یہ کون ہے؟ معلوم ہوا بت سبع بنت الیعام اس کا نام ہے، اُوریاہ حِتّی کی بیوی ہے۔ داوٗد نے اس کو بلا بھیجا اور رات اپنے پاس رکھا۔ اُسی رات وہ حاملہ ہوگئی اور بعد میں داوٗد کو اُس نے اپنے حمل کی اطلاع دے دی۔

اس کے بعد داوٗد نے اُوریاہ کو یوآب کے پاس بھیج دیا جو اس وقت بنی عمون سے لڑنے گیا ہوا تھا، اور شہر ربّہ کا محاصرہ کیے پڑا تھا۔ اُس نے یوآب کو لکھا کہ اُوریاہ کو جنگ میں کسی ایسی جگہ مامور کر جہاں سخت معرکہ ہو اور پھر اس کو اکیلا چھوڑ کر الگ ہو جا، تاکہ وہ مارا جائے۔ چنانچہ یوآب نے ایسا ہی کیا اور وہ مارا گیا۔

اس طرح اُوریاہ کو ٹھکانے لگانے کے بعد داوٗد نے اس عورت سے نکاح کرلیا اور اسی کے پیٹ سے حضرت سلیمان علیہ السلام پیدا ہوئے۔

خدا کو داوٗد (علیہ السلام) کا یہ فعل ناگوار گزرا اور اس نے ناتن نبی کو داوٗد کے پاس بھیجا۔

ناتن نے اس سے کہا کہ ایک شہر میں دو شخص تھے، ایک مالدار تھا، دوسرا فقیر۔ مالدار شخص کے پاس بہت سی بکریاں اور گائیں تھیں اور فقیر کے پاس صرف ایک چھوٹی سی دُنبی تھی جس کو وہ بڑی محبت سے پالتا تھا۔ ایک مرتبہ مال دار شخص کے پاس کچھ مہمان آئے۔ اس نے نہ چاہا کہ اپنی بکریوں اور گایوں میں سے کسی کو کاٹے۔ فقیر کی دُنبی لے لی اور اس سے ضیافت کا سامان کیا۔ یہ قصہ سن کر داوٗد بہت غضب ناک ہوا اور کہا کہ ایسا شخص ضرور مارا جائے گا اور فقیر کو ایک کے بدلے چار دُنبیاں دلوائی جائیں گی۔ ناتن نبی نے کہا کہ وہ شخص تو تو ہی ہے اور اسے اُوریاہ حتّی کا واقعہ یاد دلایا۔

اس قصے میں حضرت داوٗد علیہ السلام کے اخلاق کی ایسی تصویر کھینچی گئی ہے جو ایک نبی تو درکنار ایک معمولی بادشاہ کے لیے بھی انتہائی شرم ناک ہے۔ یہودیوں میں یہ قصہ بچے بچے کی زبان پر چڑھا ہوا تھا۔ حضرت داوٗد علیہ السلام کی زندگی کے نمایاں واقعات میں اس کو شمار کیا جاتا تھا، اس پر عجیب عجیب حاشیے چڑھائے گئے تھے اور مزے لے لے کر اس کو بیان کیا جاتا تھا۔ غیر ممکن تھا کہ قرآن ایک عالی مرتبہ پیغمبر کی سیرت پر اس داغ کو گوارا کرتا۔ اس نے مذکورہ بالا آیات میں حکمت وموعظت کا درس دینے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ اصل واقعہ کیا ہے، اور اس پر جھوٹے حاشیے کتنے چڑھائے گئے ہیں۔

قرآن مجید کے بیان سے واقعہ کی حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ سیدنا داوٗد علیہ السلام نے اُوریاہ (یا جو کچھ بھی اس کا نام رہا ہو) سے محض یہ خواہش ظاہر کی تھی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے۔ ان کی شخصی عظمت کو پیشِ نظر رکھ کر وہ ایک طرح سے اپنے آپ کو طلاق دینے پر مجبور پا رہا تھا، مگر قبل اس کے کہ وہ طلاق دیتا قوم کے دو نیک آدمی حضرت داوٗد کے پاس اچانک پہنچ گئے اور انھوں نے اس معاملے کو ایک فرضی مقدمے کی صورت میں ان کے سامنے پیش کیا۔ مقدمہ سن کر حضرت داوٗد نے وہی فیصلہ دیا جو ایسے معاملے کا برحق فیصلہ ہو سکتا تھا، لیکن معاً ان کو خیال آیا کہ یہ تو میرا رب میری آزمائش کر رہا ہے، چنانچہ فوراً انھوں نے توبہ کی اور غایت درجے کی عاجزی کے ساتھ خدا سے اپنے قصور کی بخشش چاہی۔

اس بیان کو سامنے رکھ کر جب ہم تورات کی روایت کو دیکھتے ہیں تو بادنیٰ تامّل یہ اندازہ

ہو جاتا ہے کہ اصل واقعہ جب مشہور ہوا ہو گا تو اس پر حاشیے کس طرح چڑھ گئے ہوں گے۔

شریر النفس اور خبیث طینت لوگوں کا قاعدہ ہے کہ جب کسی آدمی، خصوصاً بڑے آدمی کے متعلق چھوٹی سی بات کی بھنک ان کے کان میں پڑ جاتی ہے تو فوراً ان کی قوتِ متخیّلہ اپنا کام شروع کر دیتی ہے، اور وہ محض اپنے ذہن سے بہت سی امکانی صورتیں فرض کر کے ان کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ گویا یہ محقق واقعات ہیں۔ ہر انسان سے خواہ وہ کیسے ہی بڑے درجے کا آدمی ہو، کبھی نہ کبھی کوئی ایسا فعل ضرور ہو جاتا ہے جس کو آسانی کے ساتھ بُرے معنی پہنائے جا سکتے ہیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے جو کچھ کیا تھا، اگرچہ وہ بنی اسرائیل کے ہاں ایک عام دستور[1] تھا اور اسی دستور سے متاثر ہو کر ان سے یہ لغزش سرزد ہو گئی تھی، مگر چونکہ ایک بڑے آدمی کا فعل تھا اس لیے فوراً شہرت پکڑ گیا اور اس پر لوگوں نے حاشیے چڑھانے شروع کر دیئے۔ اُوریاہ سے طلاق کا مطالبہ یہ گمان کرنے کے لیے کافی تھا کہ حضرت داؤد اس کی بیوی کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ اب لوگوں کے ذہن نے ٹٹولنا شروع کیا کہ یہ میلان آخر ہوا کیونکر؟ کسی ذاتِ شریف کو یہ بات سوجھ گئی کہ غالباً اپنے محل پر سے اس کو نہاتے میں دیکھ لیا ہو گا، مگر اُن کی صداقت شعاری نے ‘‘ہوگا’’ کو محض ‘‘ہوگا’’ کی صورت میں بیان کرنا پسند نہ کیا، اس لیے انھوں نے ‘‘ہوگا’’ کو ‘‘ہے’’ میں تبدیل کر کے لوگوں سے بیان کیا۔ رفتہ رفتہ یہ ایک واقعہ بن گیا۔ حالانکہ میلان ہونے کے بہت سے اسباب ہو سکتے تھے۔ ممکن ہے کہ حضرت داؤدؑ نے اس خاتون کی قابلیت اور اس کی اعلیٰ صلاحیتوں کا حال سن کر اسے پسند کیا ہو، لیکن بُرے نفوس کی شرارت ہمیشہ ایسے بُرے امکانات ہی کی طرف مائل ہوتی ہے۔

---

(۱) اسرائیلیوں کے ہاں یہ کوئی معیوب بات نہ تھی کہ کوئی شخص کسی کی بیوی کو پسند کر کے اس سے طلاق کی درخواست کرے۔ نہ درخواست کرنے والا اس میں تکلف کرتا تھا اور نہ وہ شخص، جس سے درخواست کی جاتی، اس پر بُرا مانتا تھا۔ اور یہ تو ایک عمدہ اخلاق کی بات سمجھی جاتی تھی کہ کوئی شخص کسی دوست کو خوش کرنے یا اس کی تکلیف رفع کرنے کے لیے اپنی بیوی کو طلاق دے کر اس کے نکاح میں دے دے۔ چنانچہ یہ یہودی اخلاق ہی کا اثر تھا کہ مدینہ میں بعض انصار اپنے مہاجر بھائیوں کی خاطر اپنی بیویوں کو طلاق دے کر اُن سے بیاہ دینے پر آمادہ ہو گئے تھے۔

پھر جب لوگوں کو یقین ہو گیا کہ حضرت داؤدؑ اس عورت کی طرف مائل ہیں، تو ان کی نالائق فطرت یہ بات ماننے کے لیے کسی طرح تیار نہ ہوئی کہ ایک بادشاہ کسی عورت کی طرف مائل ہو، اور وہ اسے حاصل نہ کرے۔ چنانچہ انھوں نے یہ بھی فرض کرلیا کہ داؤد علیہ السلام نے اس عورت کو بلایا ہوگا اور اس سے زنا کیا ہوگا۔ یہ ’’ہوگا‘‘ بھی بہت جلدی ’’ہے‘‘ میں تبدیل ہوگیا اور اس پر حمل کا مزید حاشیہ چڑھا دیا گیا۔

اسرائیلی قوم اس وقت تک ایک زندہ قوم تھی، اور اس میں ایسے لوگ بھی موجود تھے جو کسی بڑے سے بڑے آدمی کو بھی اس کی غلطی پر ٹوکنے میں تامّل نہیں کرتے۔ جب یہ قصّہ مشہور ہوا تو اس قسم کے لوگوں میں سے دو آدمی حضرت داؤدؑ کے پاس پہنچ گئے اور انھوں نے تمثیل کے پیرایہ میں ان کو متنبہ کیا۔ چنانچہ آنجناب فوراً اپنے فعل سے تائب ہو گئے، لیکن یا تو اس توبہ کا علم لوگوں کو نہیں ہوا، یا اگر ہوا بھی تو بدفطرت لوگوں کو اس کا یقین نہ آیا۔ بہرحال توبہ کے بعد حضرت داؤدؑ تو اپنی جگہ اُوریاہ کی بیوی کا خیال چھوڑ چکے تھے، مگر لوگوں نے اس کا خیال نہ چھوڑا۔ اُوریاہ ایک فوجی افسر تھا۔ اس کا کسی مہم پر جانا کوئی انوکھا فعل نہ تھا، اور جنگ میں اس کا مارا جانا بھی کوئی نرالی بات نہ تھی، مگر چونکہ لوگوں کے ذہن میں وہ واقعہ تازہ تھا، اور وہ ایک نبی کی پادشاہت اور ایک نفس پرست آدمی کی پادشاہت میں فرق کرنے سے اپنی طبیعت کی افتاد کی بنا پر عاجز تھے، اس لیے جب اُوریاہ جنگ میں گیا اور مارا گیا، تو انھوں نے اس طرح قیاس قائم کیا کہ داؤد علیہ السلام اس کی بیوی پر مائل تھے، اور وہ پادشاہ ہونے کی حیثیت سے اُوریاہ کا قصّہ پاک کرکے اس کی بیوی کو حاصل کرنے کی قدرت بھی رکھتے تھے، اس لیے ضرور انھوں نے قصداً اُوریاہ کو جنگ پر بھجوایا ہوگا اور قصداً ایسی تدبیر کی ہوگی کہ وہ مارا جائے۔ یہ ’’ہوگا‘‘ بھی بآسانی ’’ہے‘‘ میں تبدیل کردیا گیا اور بڑھتے بڑھتے یوآب کو خط لکھنے کا قصہ تصنیف ہوگیا۔

کوئی شخص کسی عورت کو پسند کرتا ہو، اور وہ عورت بیوہ ہو جائے، تو اس شخص کا اس عورت سے نکاح کرلینا کوئی نرالی یا معیوب بات نہیں ہے، مگر جب حضرت داؤدؑ نے بت سبع سے نکاح کیا (جیسا کہ بائبل کا بیان ہے) تو اسرائیلی عوام نے سمجھا کہ یہ ان تمام

افواہوں کی صداقت کا قطعی ثبوت ہے جو اس سلسلے میں اُڑ رہی تھیں۔ یہاں پھر اسرائیلیوں نے اپنی اصلی طینت کا اظہار کیا۔ گو ایسے معاملے میں ہمیشہ دو مساوی الدرجہ امکان ہوا کرتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص نے اپنی پسندیدہ عورت کو حاصل کرنے کی کوشش نہ کی ہو، اور اس کے بیوہ ہو جانے کے بعد کوئی اخلاقی و قانونی مانع نہ پا کر اس سے نکاح کر لیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے اسے حاصل کرنے کے لیے مجرمانہ تدبیریں کی ہوں۔ کسی شہادت کی غیر موجودگی میں ایک امکان کو دوسرے امکان پر قطعی ترجیح نہیں دی جا سکتی، لیکن ایسے مواقع پر انسان کی طینت اپنے آپ کو بے نقاب کرتی ہے۔ نیک طینت آدمی کا میلان ہمیشہ اچھے امکان کی طرف ہوتا ہے، اور اگر وہ شخص جس سے ایسا واقعہ متعلق ہو، صالح اور نیک چلن ہو تو نیک طینت یہی حکم لگائے گا کہ اس کا دامن[۱] پاک ہے لیکن بدطینت آدمی ہمیشہ ہر طرف گندگی ہی گندگی ڈھونڈتا ہے۔ اس کی فطرت خود گندگی مانگتی ہے، اس لیے معاملات میں وہ ہمیشہ بُرے امکان ہی کو ترجیح دیتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر شہادت سے اس کی تردید ہو جائے، تب بھی اندر سے اس کا دل نہیں مانتا۔

یہاں پہنچ کر قرآن اور بائبل میں اتنا نمایاں فرق ہو جاتا ہے جتنا روشنی اور تاریکی کا فرق ہے۔ قرآن بنی اسرائیل کے ایک ہیرو کی زندگی کو روشن کر کے دکھاتا ہے اور اس کے دامن پر ایک معمولی لغزش کا داغ بھی دھوئے بغیر نہیں چھوڑتا، مگر خود بنی اسرائیل جس کتاب کو کتابِ مقدس کہہ کر پیش کرتے ہیں، وہ اُن کے ہیرو کی وہ تصویر بھی پیش نہیں کرتی جو پاک طینت انسانوں کے ذہن میں آنی چاہیے، بلکہ ایسی تصویر پیش کرتی ہے جسے اس قوم کے نہایت بدطینت سفہا نے کھینچا تھا۔ یہودی اور عیسائی اس کتاب کو خدا کی کتاب کہتے ہیں، حالانکہ اس میں ایک جگہ نہیں سینکڑوں مقامات پر ایسے بیانات اور ایسے خیالات ملتے ہیں جو خدا تو درکنار شریف انسانوں کے نفس کی بھی ترجمانی نہیں کرتے۔

---

(۱) نیک گمان کرنے کے لیے حضرت داؤد علیہ السلام کی پوری سیرت کافی گواہ تھی۔ خود بائبل میں جہاں یہ قصہ بیان ہوا ہے' اس سے پہلے اور اس کے بعد حضرت داؤد علیہ السلام کی پوری سوانح عمری درج ہے۔ ہر شخص اس کو دیکھ کر اندازہ کر سکتا ہے کہ جو شخص ایسا عالی ظرف اور خدا ترس تھا' اس سے وہ حرکات کیسے سرزد ہو سکتی تھیں جو اسی بائبل میں اس مردِ خدا کی طرف منسوب کی گئی ہیں۔

اسرائیلی کیریکٹر کے کمالات یہیں ختم نہیں ہوتے۔ اس کی معراج آپ کو دیکھنی ہو تو یہ دیکھیے کہ جب قرآن نے اس قوم کے انبیا کی صفائی پیش کی، اور اس کا لگایا ہوا ایک ایک داغ ان کے دامنوں پر سے دھویا، تو یہ خوش ہونے کے بجائے اُلٹے کبیدہ خاطر ہوئے، احسان مند ہونے کے بجائے مقابلے پر اُتر آئے، اور انھوں نے ان سب دامنوں کو، جنھیں قرآن نے دھویا تھا، پھر سے داغدار کرنے کی کوشش کی۔ قرآن جب نازل ہوا تو مدینہ میں یہودی موجود تھے، اور نزولِ قرآن کے چند سال بعد جب مسلمان ایشیا اور افریقہ کے وسیع علاقوں پر پھیلے ہوئے تھے تو یہودیوں کی ایک کثیر تعداد کو ان سے میل جول کا موقع ملا۔ ان لوگوں نے ہر نبی کے متعلق وہی تمام پرانے قصے جو ان کے ہاں مشہور تھے، مسلمانوں میں بھی پھیلا دیئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن مجید کی بہت سی تفسیریں جو مسلمانوں نے لکھیں، ان کے اثر سے مسموم ہو کر رہ گئیں۔ یہ معاملہ متداول تفاسیر کا مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں ہے، اور حضرت داؤدؑ کے قصے میں بھی یہی صورت پیش آئی ہے۔ مدینہ کے یہودیوں نے اُوریاہ کی بیوی کا قصہ اس کثرت سے مسلمانوں میں پھیلایا تھا کہ عام طور پر لوگ قرآن پاک کے اس رکوع کی تفسیر، بائبل اور اسرائیلی خرافات ہی کے رنگ میں کرنے لگے تھے، حتیٰ کہ قرآن کی معنوی تحریف کا اندیشہ پیدا ہو گیا۔ آخر کار سیّدنا علیؓ کو یہ اعلان کرانے کی ضرورت پیش آئی کہ جو شخص اُوریاہ حتّی کا قصہ روایت کرے گا، اس کو ۱۶۰ کوڑے لگائے جائیں گے، ۸۰ حدِ قذف کے اور مزید ۸۰ کوڑے ایک نبی کی توہین[۱] کے۔

اب ہم ان تاویلات پر ایک نظر ڈالیں گے جو اس قصے کے سلسلے میں ہمارے مفسرین نے بیان کی ہیں:

(۱) عام طور پر مفسرین اور اہل الروایت وہی اُوریاہ کا قصہ بیان کرتے ہیں جو یہودیوں سے منقول ہے، اور ان کے نزدیک داؤد علیہ السلام نے جس گناہ سے توبہ کی تھی، وہ یہی زنا کا گناہ تھا، لیکن قرآن کے الفاظ اس تاویل کا ساتھ نہیں دیتے۔ قرآن نے مستغیث کا جو بیان نقل کیا ہے، اس میں وہ صرف یہ کہتا ہے کہ

---

(۱) ملاحظہ ہو: کشاف، تفسیر کبیر اور تفسیر بیضاوی

فَقَالَ اَكْفِلْنِيْهَا وَعَزَّنِيْ فِي الْخِطَابِ (ص 38:23) (اس نے کہا کہ اپنی یہ دُنبی بھی مجھے دے دے، اور گفتگو میں اپنی شان وشوکت سے مجھے دبالیا) یہ نہیں کہتا کہ اس نے دُنبی مجھ سے چھین لی یا مجھ کو قتل کرواکر چھیننے کی تدبیر کی۔

(۲) بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اُوریاہ سے بت سبع کی صرف منگنی ہوئی تھی اور حضرت داوٗدؑ کا یہ قصور تھا کہ انھوں نے اپنے ایک مسلمان بھائی کی منگنی پر اپنی منگنی بھیجی، لیکن قرآن کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔ تمثیل میں لِيْ نَعْجَةٌ کا لفظ آیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ دُنبی اس کی مِلک تھی، یہ نہیں کہ وہ اس کو خریدنا چاہتا تھا اور اس کے مال دار بھائی نے اس کی بولی پر بولی دے دی۔

(۳) بعض مفسرین کے نزدیک حضرت داوٗدؑ کی لغزش یہ تھی کہ جب اس عورت کا شوہر مارا گیا تو ان کو وہ رنج نہ ہوا جو ہونا چاہیے تھا، محض اس لیے کہ وہ اس عورت کی طرف میلان رکھتے تھے، لیکن یہ ایک بے سروپا بات ہے، اور اس سے وہ تمثیل بالکل بے معنی ہوجاتی ہے جو قرآن میں مستغیث کی زبان سے بیان ہوئی ہے۔

(۴) ایک جماعت کا خیال ہے کہ عورت کے قصے کی سرے سے کوئی اصلیت ہی نہیں ہے۔ دراصل حضرت داوٗدؑ کے قتل کی سازش ہوئی تھی اور کچھ لوگ دیوار پھاند کر آ گئے تھے، مگر جب حضرت داوٗدؑ ہوشیار ہو گئے تو انھوں نے محض بات بنانے کے لیے یہ مقدمہ گھڑ لیا۔ حضرت داوٗدؑ ان کی نیت تاڑ گئے اور انھوں نے ان لوگوں سے انتقام لینا چاہا۔ پھر بعد میں یا تو وہ اس بنا پر نادم ہوئے کہ انتقام کی خواہش ہی ان کے مرتبے سے گری ہوئی چیز تھی، یا اس پر نادم ہوئے کہ بغیر کسی ثبوت کے انھوں نے محض گمان پر ان لوگوں کو دشمن سمجھ لیا اور انھیں سزا دینی چاہی۔ بہرحال ان دو وجوہ میں سے کوئی ایک وجہ تھی جس پر انھیں ندامت ہوئی اور انھوں نے توبہ و استغفار کیا لیکن اس تاویل پر متعدد اعتراض ہوتے ہیں:

اوّلاً: یہ کوئی ایسا اہم واقعہ نہیں کہ قرآن میں اس موقع پر اس شان سے اس کا ذکر ہوتا۔

ثانیاً: قرآن میں کوئی لفظ اس واقعہ پر دلالت نہیں کرتا کہ یہ لوگ قتل کے لیے آئے

تھے اور حضرت داوٗدؑ اس بات پر نادم ہوئے کہ انھوں نے ان سے انتقام لینا چاہا تھا یا بلا ثبوت ان پر بدگمانی کی تھی۔

ثالثاً: قرآن کی عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دُنبیوں کے مقدمے میں اپنا فیصلہ سناتے ہی حضرت داوٗدؑ کو یہ گمان ہوا کہ ان کے رب نے ان کو آزمائش میں ڈالا ہے۔ اس سے متبادر یہی ہوتا ہے کہ اس تمثیل اور اس فیصلے کا آزمائش سے کوئی تعلق ضرور تھا اور اسی پر انھوں نے استغفار کیا۔

رابعاً: اگر وہ لوگ حقیقت میں دشمن تھے اور قتل کی نیت سے آئے تھے تو ان سے انتقام لینے کی خواہش ناجائز نہ تھی اور اس پر وہ تنبیہ غیر ضروری تھی جو یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً ...الخ (ص26:38) میں کی گئی ہے اور اگر وہ دشمن نہ تھے تو ان کا تمثیلی مقدمہ محض بات بنانے پر محمول نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس میں لامحالہ کوئی معنویت ہونی چاہیے۔ نیز قرآن مجید میں کوئی اشارہ ایسا ہونا چاہیے تھا، جس سے معلوم ہوتا کہ یہ مقدمہ محض بات بنانے کے لیے پیش کیا گیا تھا۔

(۵) بعض مفسرین کا خیال ہے کہ حضرت داوٗدؑ نے دراصل اپنے لیے استغفار نہیں کیا تھا بلکہ ان لوگوں کے لیے استغفار کیا تھا جو ان کے قتل کو آئے تھے، لیکن اس صورت میں آزمائش کا ذکر بے معنی ہو جاتا ہے اور یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً کی تنبیہ قطعاً بے محل ٹھہرتی ہے۔

(٦) موجودہ زمانے کے مفسرین کہتے ہیں کہ استغفار دراصل قاتلوں کے لیے نہ تھا بلکہ حضرت داوٗدؑ نے دیکھا کہ یہ لوگ قتل کے لیے آئے ہیں تو انھوں نے اللہ سے حفاظت اور پناہ کی دعا کی تھی۔ اس تاویل کی بنا یہ ہے کہ وہ استغفار کو لغوی معنوں میں لیتے ہیں، یعنی اس امر کی دعا کہ اللہ ان کو اپنی حفظ و امان میں چھپا لے، مگر اوّل تو یہ تاویل عربیت کے خلاف ہے۔ دوسرے یہ نہایت رکیک بات ہے کہ داوٗد علیہ السلام جیسا بہادر سپاہی محض دو دشمنوں کا مقابلہ کرنے کے بجائے رکوع و سجود میں لگ جائے۔ تیسرے اس تاویل میں ظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ (ص24:38)

اور فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِكَ (ص38:25) اور يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً ...الخ (ص38:26) کے فقرے بے معنی ہوجاتے ہیں۔

(۷) بعض حضرات کے نزدیک حضرت داوٗدؑ کی لغزش یہ تھی کہ انھوں نے محض ایک فریق کا بیان سن کر فیصلہ صادر کر دیا اور دوسرے فریق کا بیان نہ لیا، لیکن یہ تاویل بھی مہمل ہے۔ کیونکہ اوّل تو قرآن میں دوسرے فریق کا بیان درج نہ ہونے سے لازماً یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ اس کا بیان نہیں لیا گیا۔ ممکن ہے کہ اس نے اقرار کر لیا ہو، اس لیے اس کے ذکر کی ضرورت ہی نہ سمجھی گئی ہو۔ اور یہ قرآن کا عام اندازِ بیان ہے کہ وہ کسی واقعہ کی غیر ضروری تفصیلات نہیں دیتا۔ دوسرے اس تاویل کے لحاظ سے لَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (ص38:26) (اپنی خواہش نفس کی پیروی نہ کر کہ کہیں یہ تجھ کو خدا کے راستے سے بھٹکا نہ دے) کی تنبیہ بے محل ہوجاتی ہے۔ کیونکہ ایک فریق کا بیان سن کر فیصلہ کر دینے میں حضرت داوٗدؑ کا کوئی ذاتی مفاد وابستہ نہ تھا کہ اس سے اتباعِ ہویٰ لازم آئے۔ زیادہ سے زیادہ اس کو اصولِ عدالت سے ایک نادانستہ انحراف کہا جاسکتا ہے، جس پر تنبیہ کی دوسری صورت ہونی چاہیے تھی۔

(۸) کچھ لوگوں نے ایک دوسری ہی تاویل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت داوٗد علیہ السلام نے اپنے اوقات کو چار حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ ایک دن محض عبادت کرتے تھے۔ ایک دن مقدمات کے فیصلے فرماتے تھے۔ ایک دن اپنے خانگی معاملات کو دیکھتے تھے اور ایک دن بنی اسرائیل کو وعظ و تلقین کرتے تھے۔ یہ تقسیم چونکہ وحی الٰہی کے بغیر کی گئی تھی اور نبی کو وحی کے خلاف کوئی کام نہ کرنا چاہیے، اس لیے اور اس لیے کہ نبی کو زیادہ تر اپنا وقت وعظ و نصیحت اور فصلِ معاملات میں صرف کرنا چاہیے، اللہ تعالیٰ نے ان کو تنبیہ فرمائی، لیکن اس تاویل میں متعدد کمزوریاں ہیں:

اوّلاً: تقسیم اوقات کی روایت محض ایک شاذ روایت ہے جو بعض مفسرین نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے۔ اور خود حضرت ابن عباسؓ سے جو قوی روایتیں مسروقؒ اور سعید

بن جبیرؒ نے نقل کی ہیں، وہ اس تاویل کی تائید کرتی ہیں جو ہم نے اختیار کی ہے، یعنی ما زاد داود علی ان قال انزل لی عنہا۔ (حضرت داوٗدؑ نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا تھا کہ اس سے طلاق کی درخواست کی) اسی کی تائید قرآن کے الفاظ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ (ص 24:38) سے بھی ہوتی ہے۔

ثانیاً: اگر کسی شخص کے پیشِ نظر حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت نہ ہو تو وہ صرف یہی نہیں کہ قرآن مجید کی ان آیات کا مطلب نہیں سمجھ سکتا، بلکہ ظاہر الفاظ سے وہ اس کے بالکل خلاف مطلب نکالے گا۔ یہ بات کتاب الٰہی تو درکنار معمولی انسانی تصنیفوں کے لیے بھی معیوب ہے کہ اس کے اپنے الفاظ اس کا مدعا ظاہر کرنے سے اس درجہ قاصر ہوں کہ اگر ایک خاص روایت اس کی تشریح کرنے والی سامنے نہ ہو تو ناظر اس کا بالکل اُلٹا مطلب لے نکلے۔ روایت اگر اصل متن کے متبادر مفہوم کی مزید تشریح کرتی ہو تو اس کے مفید ہونے میں کلام نہیں، لیکن اگر وہ متبادر مفہوم سے ہٹا کر بات کو کسی اور طرف پھیر لے جائے تو ایسی روایت کو شارح کے بجائے متمم کہنا پڑے گا، اور اس سے لازم آئے گا کہ اس متمم کے بغیر قرآن ناقص ہے۔

ثالثاً: خود حضرت ابن عباسؓ نے بھی اپنی اس روایت کو ’وجہِ عتاب‘ کی تفسیر میں بیان نہیں کیا ہے، بلکہ صرف اس امر کی تشریح میں بیان کیا ہے کہ خصمین کو دیوار پھاند کر محراب میں جانے کی ضرورت کیوں پیش آئی تھی...... اس کی شرح میں وہ بیان فرماتے ہیں کہ وہ دن حضرت داوٗدؑ کی عبادت کا تھا، اور وہ اپنی محراب (بالا خانہ) میں تشریف رکھتے تھے۔ باقی رہی یہ بات کہ عبادت کے لیے ایک دن مخصوص کرنے پر اللہ تعالیٰ نے عتاب فرمایا تھا، تو اس کا اشارہ تک ابن عباسؓ کی روایت میں نہیں ہے۔

رابعاً: اگر بات یہی تھی جو یہ مفسرین بیان کرتے ہیں تو خصمین کے پورے مقدمے کو نقل کرنے کی کوئی حاجت نہ تھی۔ یہ بات قرآن کے اسلوب کے خلاف ہے کہ وہ کسی واقعہ کی ایسی تفصیلات نقل کرے جن سے اصل مقصود پر کوئی روشنی نہ پڑتی ہو۔ اس مقصد کے لیے صرف یہ بیان کرنا کافی ہوجاتا کہ لوگ ایک دوسرے پر ظلم کرنے لگے اور اس قسم کا ایک معاملہ ہم نے داوٗد کو متنبہ کرنے کے لیے اس کے پاس بھی بھیج دیا۔

خامساً: عبادت میں افراط اور کثرت ایسی چیز نہیں ہے جس کو ”ہویٰ“ سے تعبیر کیا جائے۔ قرآن نے کہیں بھی اس فعل کو ہوائے نفس کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اور نہ کوئی ایک مثال ایسی ملتی ہے کہ کثرتِ عبادت پر کسی کو عتاب فرمایا گیا ہو۔ پھر کس طرح تصور کیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عبادت گزار بندے کو عبادت کی زیادتی پر ان الفاظ میں تنبیہ فرماتا کہ ”خواہشِ نفس کی پیروی نہ کر کہ یہ تجھے گمراہ کر دے گی۔“

ان وجوہ سے ہمارے نزدیک یہ تاویل بھی قبول نہیں ہے۔

ان تمام احتمالات کے ساقط ہو جانے کے بعد وہی تاویل باقی رہ جاتی ہے جس کو ہم نے اختیار کیا ہے اور جس کی طرف بعض قدیم مفسرین بھی گئے ہیں، یعنی یہ کہ معاملہ اُوریاہ کی بیوی ہی کا تھا، مگر اس کی اصلیت صرف اس قدر تھی کہ حضرت داؤدؑ نے اپنے عہد کے اسرائیلی سوسائٹی کے عام رواج سے متاثر ہو کر اُوریاہ سے طلاق کی درخواست کی تھی۔ یہ تاویل اس لحاظ سے بھی مرجح ہے کہ اگر اُوریاہ کی بیوی کے معاملے کی سرے سے کوئی اصلیت ہی نہ ہوتی تو قرآن مجید اس موقع پر صاف الفاظ میں اس کی تردید کرتا، جس طرح حضرت سلیمانؑ کے حق میں کفر و شرک اور ساحری کے الزام کی تردید[1] کی۔ کیونکہ یہودیوں میں یہ قصہ ایک امرِ واقعی کی طرح مشہور تھا اور قرآن کے لیے یہ غیر ممکن تھا کہ ایک نبی کا ذکر تو کرے مگر اس کے دامن پر ایسے شدید الزامات کا داغ بدستور رہنے دے[2] اس تاویل کو قبول کرنے میں لوگوں نے صرف اس بنا پر تامّل کیا ہے کہ انبیا کی طرف اس قسم کی لغزشوں کا انتساب عصمتِ انبیا کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن ان حضرات نے شاید اس امر پر غور نہیں کیا کہ عصمت دراصل انبیا کے لوازمِ ذات سے نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصب نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے کے لیے مصلحتاً خطاؤں اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے۔ ورنہ اگر اللہ کی طرف سے حفاظت تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول چوک اور غلطی ہوتی ہے، اسی طرح انبیا سے بھی

---

(۱) ملاحظہ ہو: سورۂ بقرہ، رکوع: ۱۲

(۲) خصوصاً جبکہ قرآن کے اپنے بیان سے ملتا جلتا قصہ بائبل میں موجود ہو اور وہی ایک نبی پر بدگمانیاں اور تہمتوں کا موجب بن رہا ہو۔

ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اُٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں، تا کہ لوگ انبیا کو اللہ نہ سمجھ لیں، اور جان لیں کہ یہ بشر ہیں، اللہ نہیں ہیں۔

اس قصے میں دو چھوٹی چھوٹی غلط فہمیاں اور بھی ہیں جو زبان زدِ عام ہو گئی ہیں:

ایک یہ کہ سیدنا داوٗد علیہ السلام کی ۹۹ بیویاں تھیں۔ اس غلط فہمی کی بنا یہ ہے کہ تمثیل میں ۹۹ دُنبیوں کا ذکر ہوا ہے، لیکن درحقیقت ۹۹ سے محض کثرت مراد ہے نہ کہ بعینہٖ یہ عدد۔ مستغیث نے دراصل تمثیل کے پیرایہ میں اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا کہ آپ کے پاس بہت سی عورتیں موجود ہیں۔ اور بہت سی عورتوں سے بیاہ کرنے کی آپ قدرت رکھتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ جو اشخاص فریق مقدمہ بن کر حضرت داوٗدؑ کے پاس پہنچے تھے، وہ انسان نہیں بلکہ فرشتے تھے۔ اس گمان کی بنا اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ دیوار پھاند کر محراب میں پہنچ گئے تھے۔ لیکن یہ ایک بہت کمزور سی بات ہے۔ فرشتوں کا انسانی صورت میں آنا بجائے خود مستبعد نہیں، مگر یہاں نہ تو فرشتوں کے آنے کی کوئی خاص ضرورت نظر آتی ہے، اور نہ دیوار پھاندنا کوئی ایسی عجیب بات ہے کہ انسان کے لیے غیر ممکن ہو اور صرف فرشتوں سے ہی بن آئے۔ پس جب اللہ نے تصریح نہیں کی کہ وہ فرشتے تھے، تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے دل سے ان کو فرشتہ بنا دیں۔

بعض لوگوں نے ان کے فرشتہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حضرت داوٗد (علیہ السلام) ان کے آنے سے گھبرا گئے تھے، لیکن یہ استدلال بھی کمزور ہے۔ جب کوئی شخص اپنی خلوت گاہ میں ہو، جہاں کسی غیر کے آنے کا سان گمان بھی نہ ہو اور اچانک کوئی شخص دیوار پھاند کر اس کے پاس پہنچ جائے تو فطرت کا تقاضا یہی ہے کہ وہ گھبرا جائے۔ اس میں ایسی کون سی انوکھی بات ہے کہ آنے والوں پر فرشتہ ہونے کا گمان کیا جائے۔

هٰذَا مَا عِنْدِيْ وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللهِ!

ترجمان القرآن
(رجب ۱۳۵۷ھ۔ ستمبر ۱۹۳۸ء)

-------

# حضرت سلیمان علیہ السلام اور ملکۂ سبا

سورۂ نمل کے دوسرے اور تیسرے رکوع میں ملکۂ سبا اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا ذکر آیا ہے۔ اس کا مختصر قصہ یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو جب ہُدہُد کے ذریعے سے قومِ سبا کے شرک اور آفتاب پرستی کا حال معلوم ہوا تو آپ نے اس قوم کی ملکہ کو اسلام کی طرف دعوت دی[1] ملکہ نے اس باب میں اپنے اُمرا و اعیانِ سلطنت سے مشورہ لیا۔ انھوں نے کہا کہ ہم بھی زورِ بازو رکھتے ہیں، جنگ کیے بغیر اطاعت نہ کریں گے، مگر ملکہ نے جنگ کی رائے سے اتفاق نہ کیا اور اس کے بُرے نتائج سے آگاہ کر کے مصالحانہ روش اختیار کرنے کی رائے دی۔ چنانچہ سب کے اتفاق سے ایک بیش قیمت ہدیہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی خدمت میں بھیجا گیا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ مجھے تمھارے ہدیے کی ضرورت نہیں ہے۔ تمھارے اسلام یا اطاعت کا طالب ہوں۔ غرض جنگ کا اعلان ہو گیا۔ اس اعلان کے بعد حضرت سلیمان علیہ السلام اپنے اعیانِ دولت کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ تم میں کون ہے جو اس ملکہ کا تخت میرے پاس اُٹھا لائے؟ ایک جن نے عرض کیا کہ میں دربار کے برخاست ہونے سے پہلے اس کو لے آؤں گا۔ ایک دوسرے شخص نے جو ”کتاب کا علم رکھتا تھا“ کہا کہ میں چشمِ زدن میں اس کو حاضر کیے دیتا ہوں۔ چنانچہ اُس نے فی الواقع پلک جھپکاتے تخت لا حاضر کیا۔ اس موقع پر حضرت شاہ عبدالقادرؒ موضح القرآن میں لکھتے ہیں:

”کافر جو اپنے ایمان میں نہیں اس کا مال زبردستی حلال ہے۔ جب وہ مسلمان ہوا پھر

---

(۱) معلوم رہے کہ سبا کی مملکت عرب کے علاقۂ یمن میں واقع تھی اور حضرت سلیمان فلسطین و شام پر حکمران تھے۔

حلال نہیں''۔

پھر جب حضرت سلیمان علیہ السلام نے تخت کو اپنے سامنے حاضر پایا تو بے اختیار بول اُٹھے کہ یہ میرے ربّ کا فضل ہے۔ وہ مجھ کو آزماتا ہے کہ میں شاکر بندوں کی طرح اس کی نعمتوں کا ٹھیک ٹھیک حق ادا کرتا ہوں یا کافروں کی طرح کفرانِ نعمت کرتا ہوں۔

یہاں حضرت شاہ صاحب نے پھر شرح فرماتے ہوئے لکھا ہے:

> ''یعنی ظاہر کے اسباب سے نہیں آیا، اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ میرے رفیق اس درجہ کو پہنچے جن سے کرامت ہونے لگی......اور اس کے پاس ایک علم تھا کتاب کا۔ یعنی اللہ کے اسما اور کلام کی تاثیر کا۔ وہ شخص آصف تھا اُن کا وزیر''۔

آیاتِ مذکورہ بالا اور ان کے متعلق حضرت شاہ صاحبؒ کے حواشی پر ایک صاحب نے حسبِ ذیل شبہات ظاہر کیے ہیں اور ہم سے چاہا ہے کہ ان کو صاف کریں۔

(۱) ایک جلیل القدر پیغمبر کی شان سے یہ بہت بعید معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کی املاک پر اس طرح کرامتوں کے زور سے تصرف کرے۔ مانا کہ کافر حربی کا مال مباح ہے، مگر پیغمبر کا تقویٰ اس سے بالاتر ہونا چاہیے کہ وہ میدانِ جنگ میں مالِ غنیمت حاصل کرنے کے بجائے اس طرح کرامتوں کے زور سے لوگوں کی قیمتی چیزیں اُٹھوا منگایا کرے۔

(۲) ملکۂ سبا کا تخت اُٹھا منگانا حضرت سلیمان علیہ السلام کا معجزہ نہیں ہوا، بلکہ ان کے ایک مصاحب کی کرامت ہوئی۔ جو پیغمبر شیاطین اور جنات کو مسخر کر سکتا تھا، کیا خود اپنی قوتِ اعجاز سے تخت نہیں لا سکتا تھا؟

(۳) بائبل اور تلمود میں جہاں انبیائے بنی اسرائیل کے مفصل سوانح حیات مذکور ہیں کوئی تذکرہ اس قسم کا نہیں پایا جاتا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس طرح تخت اُٹھوا منگوایا تھا۔

ذیل میں ان شبہات پر مختصر بحث کی جاتی ہے:

سب سے پہلے یہ سمجھ لیجیے کہ اسلام نہ تو حکومت خود اختیاری (سیلف گورنمنٹ) کا

قائل ہے اور نہ جہانگیری (امپیریلزم) کا۔ اس کا نظریہ سلطنت تمام دنیا کے نظریات سے مختلف ہے اور جذبات وخواہشاتِ نفس کے بجائے خالص عقلی اصول پر اس کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اس نظریے کا لب لباب یہ ہے کہ زمین کی حکومت صرف صالحین کا حق ہے اور مردِ صالح وہ ہے جو خدا کا مطیع فرمان اور اس کی ہدایت کا پیرو ہو، جو خدا کی بخشی ہوئی طاقت کو اس کے قانون کی صحیح پیروی میں استعمال کر سکتا ہو اور جس کے پیشِ نظر اپنے نفس یا اپنی قوم کا مفاد نہیں بلکہ کل نوعِ انسانی کا اخلاقی وروحانی اور مادی فائدہ ہو۔ ایسا شخص کسی ایک قوم کی میراث نہیں، تمام انسانیت کا مشترک سرمایہ ہے۔ اس کو یہ حق پہنچتا ہے اور اسی پر یہ فرض بھی عائد ہوتا ہے کہ تمام دنیا میں خدا کے قانون کی حکومت قائم کرے اور خدا کے بندوں کو گمراہوں اور ظالموں کی حکومت سے اور اُن کے بے جا قوانین کی جکڑ بندی سے نجات دلائے، اُس کے مقابلے میں وہ لوگ جن کے پاس نہ ہدایتِ الٰہی ہے، نہ الٰہی قانون ہے، نہ ایسی طہارتِ نفس ہے کہ خود غرضی اور تکبر سے بالاتر ہو کر خالص مفاد انسانیت کی خدمت کے لیے حکومت کریں، ہرگز اس کا حق نہیں رکھتے کہ حکومت وسلطنت کی باگیں ان کے ہاتھوں میں رہیں۔ وہ خود اپنی قوم پر حاکم ہوں یا غیر قوموں پر، بہر حال وہ ظالم ہیں۔ مرد صالح کو حق پہنچتا ہے کہ اگر طاقت اس کے ہاتھ میں ہو تو ایسے لوگوں سے حکومت چھین لے۔

اس معاملے میں اسلامی قاعدہ یہ ہے کہ پہلے ان کو قبولِ حق کی دعوت دی جائے گی۔ اگر انھوں نے مان لیا اور قانونِ الٰہی کے متبع بن گئے تو وہ صالحین کے گروہ میں شامل ہو جائیں گے اور اپنی صلاحیت کے مطابق ان کو حکومت میں حصہ لینے کا حق مل جائے گا، لیکن اگر انھوں نے انکار کیا تو وہ حاکم بن کر نہیں رہ سکتے۔ ان کو طاقت سے مغلوب کر کے ان کی حکومت مٹا دی جائے گی اور انھیں اسلام کے سیاسی اقتدار کا تابع بن کر رہنا پڑے گا۔ تاکہ وہ کم از کم خدا کی زمین میں شر وفساد تو نہ پھیلا سکیں۔ باقی رہا ان کا شرک وکفر تو اس کی سزا ان کو خود اللہ تعالیٰ قیامت کے روز دے گا۔ دنیا میں ان کو یہ آزادی حاصل رہے گی کہ جس اعتقاد اور جس مذہب کی چاہیں، پیروی کریں۔

اس اصولی بات کو سمجھ لینے کے بعد اب حضرت سلیمان علیہ السلام کے طرزِ عمل کو

ملاحظہ کیجیے۔ وہ اللہ کے پیغمبر ہیں، اللہ نے ان کو علمِ حق عطا کیا ہے: وَلَقَدْ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ عِلْمًا (النمل 15:27) ان کو اخلاق اور عملِ صالح کے اعتبار سے نہ صرف کفار پر بلکہ عام مومنین پر بھی برتری عطا فرمائی گئی ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ فَضَّلَنَا عَلٰى كَثِيْرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِيْنَ (النمل 15:27) وہ خدا کی بندگی اور فرمانبرداری میں کامل ہیں: نِعْمَ الْعَبْدُ اِنَّهٗ اَوَّابٌ (ص 30:38) اور ان کے والد ماجد حضرت داؤد علیہ السلام ہی کی زبان سے اللہ تعالیٰ اپنے اس قانون کا اعلان کر چکا ہے کہ زمین کے جائز وارث اور خلافتِ ارضی کے اصلی حق دار صرف وہ بندے ہیں جو صالح ہیں: وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ مِنْۢ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُوْنَ (الانبیاء 105:21) اسی بنیاد پر وہ فلسطین و شام کی اسلامی مملکت پر فرمانروائی کر رہے ہیں۔

اس حالت میں ان کو خبر ملتی ہے کہ ایک قوم آفتاب کی پرستار، شیطان کی متبع اور راہِ راست سے ہٹی ہوئی ہے: يَسْجُدُوْنَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطٰنُ اَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيْلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُوْنَ (النمل 24:27) قاعدۂ اسلامی کے مطابق وہ اس قوم کے اہلِ حل و عقد کو دعوت دیتے ہیں کہ یا اسلام قبول کرو یا حکومتِ صالحہ کے مطیع بن کر رہو، کیونکہ شیطانی طریقے کے پیرو رہتے ہوئے تم کو خدا کی زمین پر حکومت کرنے کا حق نہیں ہے: اَلَّا تَعْلُوْا عَلَيَّ وَاْتُوْنِيْ مُسْلِمِيْنَ (النمل 31:27) اس قوم کی ملکہ اس نامۂ گرامی کو دیکھ کر ایمان کی طرف مائل ہو جاتی ہے: وَاُوْتِيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِيْنَ (النمل 42:27) مگر قومی عصبیت اور دین آبائی کی محبت اس کو ایمان لانے سے روک دیتی ہے: وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَّعْبُدُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كٰفِرِيْنَ (النمل 43:27) اپنی سلطنت کے امرا و اعیان سے رائے لیتی ہے۔ وہ لڑنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ ملکہ ان کو روکتی ہے اور حضرت سلیمانؑ کو ہدیہ بھیج کر راضی کرنا چاہتی ہے، لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام اس پیش کش کو ردّ فرما دیتے ہیں، اس لیے کہ وہ دنیوی بادشاہوں کی طرح نہیں ہیں، جن کا مقصود محض مال و دولت ہوتا ہے بلکہ وہ خدا کی طرف سے اس کام پر مامور ہیں کہ لوگوں کو دینِ الٰہی کا پیرو بنائیں، یا کم از کم ان حکومتوں کو جو عصیان و طغیان پر قائم

ہوں، مٹا کر ان کی جگہ الٰہی قانون کی حکومت قائم کر دیں۔ اس بنا پر وہ مالی نذرانے کو ردّ کر کے ملکۂ سبا کو جنگ کی دھمکی دیتے ہیں: قَالَ اَتُمِدُّوْنَنِ بِمَالٍ فَمَآ اٰتٰىنِيَ اللّٰهُ خَيْرٌ مِّمَّآ اٰتٰىكُمْ بَلْ اَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُوْنَ ○ اِرْجِعْ اِلَيْهِمْ فَلَنَاْتِيَنَّهُمْ بِجُنُوْدٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِّنْهَآ اَذِلَّةً وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ (النمل 27:37) یہ دھمکی کارگر ہو جاتی ہے اور ملکہ خود اطاعت قبول کر کے حضرت سلیمان علیہ السلام سے ملنے کے لیے بیت المقدس حاضر ہوتی ہے۔

اس موقع پر حضرت سلیمان علیہ السلام اپنے اہلِ دربار سے فرماتے ہیں کہ ملکہ کے حاضر ہونے سے پہلے اس کے محل سے اس کا تخت اُٹھالاؤ۔ اس فرمائش کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اس کے تخت کی تعریف سن کر حضرت سلیمان علیہ السلام کے منہ میں پانی بھر آیا اور وہ اس پر قبضہ کرنا چاہتے تھے بلکہ اصل غرض یہ تھی کہ ملکہ کے سامنے خدا کی بخشی ہوئی طاقتوں کا ایک ایسا مظاہرہ کیا جائے جسے دیکھ کر وہ ذمّی بن کر رہنے کے بجائے نعمتِ ایمان پالے اور مؤمن بن کر رہے۔ چنانچہ تخت منگالیا گیا اور جب ملکہ ملاقات کے لیے حاضر ہوئی تو اس کے سامنے اس کا اپنا تخت بالکل انجان بن کر پیش کیا گیا قَالَ نَكِّرُوْا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ اَتَهْتَدِيْٓ اَمْ تَكُوْنُ مِنَ الَّذِيْنَ لَا يَهْتَدُوْنَ (النمل 27:41) ملکہ نے دیکھا تو پہچان گئی کہ یہ اسی کا تخت ہے۔ اس چیز نے اس کی آنکھیں کھول دیں اور وہ ایمان جو حضرت سلیمان علیہ السلام کی پہلی دعوت پر محض ایک جھلک دکھا کر غائب ہو گیا تھا، اپنی پوری روشنی کے ساتھ اس کے دل میں اتر گیا قَالَتْ كَاَنَّهٗ هُوَ وَاُوْتِيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِيْنَ (النمل 27:42)

اس تشریح سے یہ شبہ رفع ہو جاتا ہے کہ ایک جلیل القدر پیغمبر نے کرامت کے زور سے دوسرے کی مِلک پر تصرف کیا۔ دراصل وہاں سرے سے قبضہ وتصرف کیا ہی نہیں گیا تھا، بلکہ ایک مشرک قوم کی ملکہ اور اس کے اعیانِ سلطنت کو خداداد قوتوں کا ایک کرشمہ دکھایا گیا تھا اور وہ بھی تماشا گری کی غرض سے نہیں بلکہ اس غرض سے دکھایا گیا تھا کہ وہ شرک چھوڑ کر خالص خدا پرستی اختیار کر لیں۔ اس سلسلے میں قرآن مجید حضرت سلیمان علیہ السلام کے اخلاص اور للّٰہیت کی جو شہادت پیش کرتا ہے، وہ ان شبہات کے لیے کوئی گنجائش نہیں

چھوڑتی جو مستفسر نے پیش کیے ہیں۔ ملکہ سبا ان کے سامنے ایک کثیر رقم نذرانے کے طور پر پیش کرتی ہے مگر وہ اس مال و دولت کو یہ کہہ کر ٹھکرا دیتے ہیں کہ میرے خدا نے جو کچھ مجھ کو دیا ہے، وہ تمھارے مال سے بہتر ہے۔ ملکہ کا تخت جب آن کی آن میں ان کے سامنے حاضر ہوجاتا ہے تو اپنی طاقت وشوکت پر فخر وغرور کا ایک حرف بھی اُن کی زبان پر نہیں آتا۔ بے اختیار اپنے پروردگار کے فضل و احسان کی تعریف کرتے ہیں اور سجدۂ شکر بجا لاتے ہیں۔ پھر جب سبا کی ملکہ اطاعت گزار بن کر دربار میں آتی ہے تو اس کے ملک کا کوئی حصہ نہیں مانگا جاتا۔ اس سے تجارتی اور معاشی مراعات و امتیازات کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ اس کی ریاست پر انتداب (مینڈیٹ) یا حمایت (پروٹیکٹوریٹ) قائم کرنے کی تجویز نہیں کی جاتی۔ اس کے ہاں ریذیڈنسی اور ہائی کمشنری قائم کرنے کا ذکر بھی درمیان میں نہیں آتا۔ ان سب چیزوں کے بجائے اس کے سامنے صرف ایک چیز پیش کی جاتی ہے اور وہ ہے کلمۂ حق اور اس کی تائید میں خدائی طاقت کا ایک نشان (یعنی خود اس کا تخت) اس کو دکھایا جاتا ہے تاکہ اس کو ہدایت ہو۔ اس معجزے کو دیکھ کر ادھر ملکہ پکار اٹھتی ہے کہ رَبِّ اِنِّیْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ وَاَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمٰنَ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (النمل 27:44) اور ادھر اسلامی سلطنت کا فرمانروا مطمئن ہوجاتا ہے کہ اس کا مقصد پورا ہوگیا۔

اب دوسرے سوال کو لیجیے، یعنی یہ کہ یمن سے ملکہ کا تخت اٹھوا منگوانے کا معجزہ حضرت سلیمان کے بجائے ایک دوسرے شخص کے ذریعے سے کیوں صادر ہوا؟ ظاہر ہے کہ یہ کام اللہ ہی کے اذن اور اسی کی طاقت سے ہوا تھا۔ اور اللہ چاہتا تو یہی کام اپنے پیغمبر سے بھی لے سکتا تھا، مگر جب اس نے ان کے بجائے ایک دوسرے شخص کو اس کے لیے انتخاب کیا تو ضرور ہے کہ اس میں بھی کوئی مصلحت ہوگی۔ وہ مصلحت کیا تھی؟ اس بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ تاہم غور کرنے سے میری سمجھ میں جو بات آئی ہے، وہ یہ ہے کہ شاید یہاں جنّ کی قوتِ ناریہ اور انسان کی قوتِ علمیّہ کا فرق ظاہر کرنا مقصود[۱] تھا۔ انسان

---

(۱) قصے کا یہ پہلو پیشِ نظر رہے کہ دربارِ سلیمانی کے ایک نہایت طاقتور جنّ نے کہا تھا کہ میں دربار برخاست ہونے سے پہلے پہلے یمن سے تخت اٹھالاؤں گا مگر جس انسان کے پاس کتاب کا علم تھا' اس نے پلک جھپکاتے ہی تخت لا حاضر کیا۔

اگر چہ قیدِ جسمانی میں رہ کر اپنی محدود مادّی طاقت سے کوئی فوق العادت کام نہیں کر سکتا اور اس حیثیت سے جِنّ کا وجودِ ناری، انسان کے وجودِ خاکی سے بہت زیادہ قوی ہے، لیکن جب علم کی قوت انسان کے ساتھ ہو تو وہ تمام طاقت ور مخلوقات سے بڑھ کر طاقتور ہو جاتا ہے۔ اس قوتِ علمیہ کا مظاہرہ اگر ایک پیغمبر کے ذریعے سے کرایا جاتا تو اس شبے کی گنجائش نکل سکتی تھی کہ پیغمبر تو جِنّ و انس میں سب سے افضل ہے۔ اس کی فوقیت اگر ثابت ہوگئی تو اس سے بشر من حیث البشر کا علمی تفوق ظاہر نہیں ہوا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے ایک معمولی غیر نبی انسان سے اس علمی طاقت کا مظاہرہ کرا دیا تا کہ حقیقت بالکل عیاں ہو جائے۔ ادنیٰ شبہ بھی باقی نہ رہے۔

رہا یہ سوال کہ اس قصے میں یہ تفصیلات جو قرآن میں ہیں، وہ بائبل اور تلمود میں کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا جواب آپ کو قرآن اور ان کتابوں کے متقابل مطالعے سے خود مل جائے گا۔ بائبل اور تلمود میں ہر طرح کے رطب و یابس افسانے بھرے ہوئے ہیں اور ان میں اکثر ہیرے چھوڑ کر کوئلے چنے گئے ہیں۔ بیسیوں صفحے پڑھ جایئے تو کہیں اتفاق سے کوئی ایک کام کی بات ملے گی۔ جو قصہ بیان ہوگا اُس کی غیر ضروری تفصیلات تو بہت مل جائیں گی مگر کم ہی کوئی ایسی چیز پائی جائے گی جو اپنے اندر کوئی حکمت، کوئی موعظت، کوئی دینی، اخلاقی، شرعی یا سیاسی سبق رکھتی ہو۔ بخلاف اس کے کہ قرآن میں تمام غیر ضروری تفصیلات کو چھوڑ کر انبیا علیہم السلام کی سیرتوں کا عطر نکال لیا گیا ہے اور صرف وہ چیزیں پیش کی گئی ہیں، جو ہر زمانے اور ہر قوم کے انسانوں کے لیے اپنے اندر بے حد و حساب ہدایتیں رکھتی ہیں۔ بیکار تاریخی جزئیات ان کتابوں میں بہت ہیں اور قرآن میں کہیں نہیں۔ سبق آموز واقعات تمام تر قرآن میں بیان ہوئے ہیں اور یہ کتابیں ان سے خالی ہیں۔

بات یہیں تک نہیں، اس سے بھی زیادہ افسوس ناک ہے۔ متعدد پیغمبروں کی زندگیوں کو بائبل اور دوسری اسرائیلی روایات میں اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ ان کو پیغمبر ماننا تو درکنار، کوئی اعلیٰ درجے کا شریف انسان تسلیم کرنا بھی مشکل ہے۔ یہ فخر صرف قرآن کو حاصل ہے کہ اس نے انبیا علیہم السلام کی سیرتوں کو ان اسرائیلی نجاستوں سے پاک کیا ہے،

اور از سرِ نو دنیا میں اُن پاک شخصیتوں کی وہ عظمت و حرمت قائم کی ہے، جس کے وہ دراصل مستحق تھے۔ حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت لوط، حضرت اسحاق، حضرت یعقوب، حضرت یوسف، حضرت ہارون، حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہم السلام کے حالات بائبل میں پڑھیے، کتنے ہی سیاہ دھبے آپ کو وہاں نظر آئیں گے۔ قرآن میں دیکھیے۔ آسمانِ عز و شرف کے چمکتے ہوئے مہ و انجم دکھائی دیں گے۔ خود حضرت سلیمانؑ کو اسرائیلیات میں نبوت کیا معنی ایمان سے بھی محروم کر دیا گیا ہے۔ بائبل کہتی ہے کہ آخر عمر میں وہ زن پرستی میں ایسے غرق ہوئے کہ شرک تک میں مبتلا ہو گئے۔ اس کے برعکس قرآن کہتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجے کے مؤمن اور اللہ کے جلیل القدر پیغمبر تھے اور آخر وقت تک یہی کچھ رہے۔

بنی اسرائیل کا مذاق اخلاقی و روحانی معاملات میں کچھ اس درجہ پست ہو گیا تھا کہ انھوں نے صرف یہی نہیں کہ اپنی مذہبی کتابوں میں خود اپنے انبیا کی سیرتوں کو جھوٹے افسانوں سے داغ دار بنایا بلکہ جب قرآن مجید نے ان بزرگوں کے ملکاتِ فاضلہ اور اخلاقِ حسنہ اور ان کے بلند پایہ کارناموں کی صحیح تصویر کھینچی، تب بھی انھوں نے اسے قبول نہ کیا۔ ان کو یقین ہی نہ آیا کہ انسانی سیرت اتنی پاکیزہ بھی ہو سکتی ہے، بشری اخلاق اتنے بلند بھی ہو سکتے ہیں، آب و گل کے بنے ہوئے آدمی اس قدر پاک نفس، عالی حوصلہ اور فانی فی اللہ بھی ہو سکتے ہیں۔ اُن کے تصور سے یہ چیزیں بہت بالا و برتر تھیں۔ اسی لیے نزولِ قرآن کے بعد اسرائیلی مذاق کی کارفرمائی پھر شروع ہو گئی۔ قرآن مجید میں انبیا علیہم السلام کے جو قصے بیان ہوئے ہیں، ان میں سے ایک ایک پر ہاتھ صاف کیا گیا اور ہر ایک کی جان نکال لی گئی۔ قرآن کا اندازِ بیان یہ ہے کہ وہ قصوں کی غیر ضروری تفصیلات کو چھوڑ کر صرف کام کی باتیں لے لیتا ہے۔ اس طرح واقعات کے درمیان جو خلا چھوٹ جاتا ہے، پڑھنے والا خود اس کو اپنے تصور سے، یا بیرونی معلومات سے (اگر ہوں تو) بھر سکتا ہے، مگر اسرائیلی مذاق رکھنے والوں نے اس خلا کو افسانوں سے پُر کیا اور افسانے بھی ایسے پست اور گھٹیا کہ اُن کی آمیزش سے ان قصوں کے سارے اخلاقی فوائد برباد ہو کر رہ گئے۔ بدقسمتی سے قصص القرآن کی تفسیروں میں یہی اسرائیلیات کثرت سے رائج ہو گئے ہیں، اور قرآن کا مطالعہ

کرنے والوں کو اکثر شبہات انھی کی وجہ سے پیش آتے ہیں۔

اسی قصۂ سلیمان علیہ السلام و ملکہ سبا کو دیکھ لیجیے۔ قرآن کے صاف اور سادہ بیان میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی سیرتِ پاک کا کتنا اچھا نقشہ کھینچا گیا ہے مگر اسرائیلی مذاق کی کارفرمائی نے اس کی اہم خصوصیات میں سے ایک ایک کو مٹا کر چھوڑا، اور اس کو اپنے بلند مقام سے گرا کر ایسی پستی میں پھینک دیا کہ اس میں کوئی تعلیمی روح باقی ہی نہ رہی، بلکہ پڑھنے والا اگر اس روشنی میں اس قصے کو پڑھے تو اس کو تعجب ہوگا کہ قرآن میں اس قصے کی ضرورت ہی کیا تھی۔

ملکہ سبا کے ہدیے کو واپس کرنے کی وجہ اوپر بیان ہو چکی ہے، مگر اسرائیلی مذاق نے اس کی جو توجیہہ کی ہے، وہ بھی سنئے:

ملکہ نے دو سو غلاموں اور دو سو لونڈیوں کو ایک سا لباس پہنا کر بھیجا تھا جس میں تمیز نہ ہوتی تھی کہ غلام کون ہے اور لونڈی کون۔ وہ اس سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی عقل کا اندازہ کرنا چاہتی تھی۔ حضرت سلیمانؑ کے پاس یہ جماعت پہنچی تو انھوں نے لونڈیوں کو الگ اور غلاموں کو الگ کر دیا اور کہا کہ ان کو لے جاؤ، ایسا ہدیہ تمھی کو مبارک رہے۔ اس توجیہہ کے بعد اب ذرا پھر حضرت سلیمان کے جواب پر ایک نظر ڈالیے۔ کیا اب بھی اس میں کوئی جان، کوئی بلند اخلاقی رُوح باقی رہ جاتی ہے۔

تخت اُٹھوا کر منگوانے کی مصلحت بھی آپ کو اوپر معلوم ہو چکی ہے۔ اب ذرا اس کی توجیہ کو بھی دیکھیے جو اسرائیلیات کے زیر اثر کی گئی ہے۔ ہُدہُد نے حضرت سلیمان علیہ السلام سے سبا کے تختِ شاہی کی بڑی تعریف کی تھی۔ سارا تخت سونے اور بیش قیمت جواہرات کا بنا ہوا ہے۔ کاریگری کا عجیب نمونہ ہے۔ ایک بے بہا چیز ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام ان تعریفوں کو سن کر بے تاب ہو گئے۔ جب انھیں معلوم ہوا کہ فوج ملکۂ سبا اور اعیانِ سلطنت کو لیے آتی ہے تو انھیں خیال ہوا کہ اگر یہ لوگ مسلمان ہو گئے یا انھوں نے اطاعت قبول کر لی تو پھر یہ چیز ہاتھ نہ آ سکے گی۔ لہٰذا انھوں نے حکم دیا کہ ان کے آنے سے پہلے تخت یہاں لے آؤ، انا للہ وانا الیہ راجعون!

کہاں وہ پاک نیت اور کہاں یہ طمع وحرص! کس بلندی سے کس پستی میں اس واقعے کو پھینکا گیا ہے۔

تخت کو ملکہ کے سامنے پیش کرنے کا اصل مقصد تو یہ بتانا تھا کہ تو جس متاعِ عزیز کو قفلوں میں بند کر کے بڑے چوکی پہروں میں رکھ آئی تھی وہ یہاں حاضر ہے۔ یہ الٰہی علم کی طاقت کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہے اور تیری آنکھوں کے سامنے ہے۔ دلائلِ عقلی کے ساتھ اس دلیلِ مادّی کو محض اس لیے پیش کیا گیا تھا کہ کسی طرح اس عورت کو ہدایت نصیب ہو جائے۔ خود حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس فعل کی غرض یہی بتائی ہے کہ نَنۡظُرۡ اَتَهۡتَدِیۡۤ اَمۡ تَكُوۡنُ مِنَ الَّذِيۡنَ لَا يَهۡتَدُوۡنَ (النمل 41:27) مگر ایسی کھلی ہوئی بات بھی افسانہ طلب حضرات کے ذہن کی رسائی سے بالاتر ثابت ہوئی۔ انھوں نے تخت کو پیش کرنے کی توجیہہ یہ کی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اس کی عقل کا امتحان لینا چاہتے تھے، اس لیے تخت کی ساخت میں کچھ ترمیم کرا دی اور اس کے سامنے رکھوا دیا، یہ دیکھنے کے لیے کہ وہ اس کو پہچانتی ہے یا نہیں۔ انبیا کے کاموں کو جب عامیانہ نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے تو وہ اسی طرح بلند مقاصد اور اعلیٰ درجے کے مصالح وحکم سے خالی نظر آتے ہیں۔

سب سے زیادہ رکیک بات جو اس سلسلے میں کہی گئی ہے وہ شیش محل میں ملکۂ سبا کی حاضری کے متعلق ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے کہ حضرت سلیمان نے ملکہ کے سامنے اس کا تخت پیش کرنے کے بعد اسے اپنا شیش محل دکھایا جس کا فرش بھی شیشے یا بلّور کا تھا۔ ملکہ جب وہاں پہنچی تو شیشے کے فرش کو پانی سمجھ کر اپنے پائچے اُٹھانے لگی۔ حضرت سلیمان نے کہا کہ یہ شیشے کا فرش ہے۔ اب ملکہ کی آنکھیں پوری طرح کھل گئیں۔ اُس کے دل نے گواہی دی کہ جس شخص کے پاس اتنی بڑی سلطنت ہے، اتنی دولت ہے، اس قدر اسبابِ عیش ونعمت ہیں، ایسی غیر معمولی طاقتیں ہیں کہ چشم زدن میں خود میرا تخت ہزاروں میل سے اُٹھوا منگاتا ہے اور پھر ان سب چیزوں کے باوجود اس کے اخلاق کا، اس کی طہارتِ نفس، اس کے تقویٰ اور خلوص وللّٰہیت کا یہ حال ہے، وہ یقیناً ایک سچا آدمی ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کے دعوائے نبوت کی تکذیب کی جائے، اسی لیے وہ بے اختیار پکار اُٹھی کہ رَبِّ اِنِّيۡ ظَلَمۡتُ

نَفۡسِیۡ وَاَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَیۡمٰنَ لِلّٰہِ رَبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ (النمل 27:44) اے پروردگار! میں نے اپنے اوپر ظلم کیا کہ اب تک تجھے چھوڑ کر آفتاب کی پرستش کرتی رہی۔ اب میں سلیمان علیہ السلام کے ہاتھ اُس اللہ کی بندگی اختیار کرتی ہوں جو سارے جہان کا رب ہے۔ یہ تو ہے قرآن کا بیان، مگر اب ذرا اسرائیلی مذاق کی تفسیر دیکھیے جو شیاطین اور جنّ حضرت سلیمان علیہ السلام کے تابع فرمان تھے انھیں خوف ہوا کہ حضرت کہیں ملکہ سبا پر ریجھ نہ جائیں، اس لیے انھوں نے کہا کہ یہ عورت ایک جنّی عورت کے پیٹ سے پیدا ہوئی ہے اور اس کے پاؤں انسان کے سے پاؤں نہیں بلکہ گدھی کے سے کُھر ہیں۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس بیان کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے حکم دیا کہ ایک شیش محل بنایا جائے جس کا فرش بھی شیشے کا ہو اور اس فرش کے نیچے پانی بھر دیا جائے۔ مقصد یہ تھا کہ ملکہ جب وہاں داخل ہوگی تو پانی دیکھ کر اپنے پائچے اُٹھا لے گی، اور یوں اس کی پنڈلیاں دیکھنے کا موقع مل جائے گا۔ نَعُوۡذُ بِاللّٰہِ مِنۡ ذٰلِكَ۔ یہ ایک نبی کا قصہ ہے یا کسی نفس پرست اور دنی الطبع بادشاہ کا؟

یہ چند نمونے ہیں جن سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اسرائیلی مذاق اور اسرائیلی ذہنیت نے توریت کی تعلیمات کو مسخ کرنے کے بعد قرآن کی تعلیمات کو بھی مسخ کرنے، اور انبیا علیہم السلام کی پاک زندگیوں پر اپنے تخیل کے سیاہ دھبّے ڈالنے میں کوئی کسر نہ اُٹھا رکھی تھی، مگر خدا کا شکر ہے کہ اُس نے قرآن کو اس کے اصل الفاظ میں محفوظ کر دیا ہے جن کی طرف رجوع کر کے ہر صاحب نظر انسان حقیقت کو افسانوں سے الگ کر سکتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص قرآن کی موجودگی میں بھی اسرائیلیات سے شغف رکھے اور انھی کے افسانوں کو قرآن کی تعبیر و تفسیر کا ذریعہ سمجھتا ہے تو یہ اس کی اپنی غلطی ہے۔

ترجمان القرآن

ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ۔ جولائی ۱۹۳۶ء

-----

# حقیقتِ جنّ

یہ مضمون ایک کتاب پر تنقید کے سلسلے میں لکھا گیا تھا جو چند سال قبل شائع ہوئی تھی۔ ابتداءً ہم نے مصنف کے اُن خیالات پر مختصر تنقید کی تھی جو انھوں نے اپنی کتاب میں جنّوں کے متعلق ظاہر کیے تھے۔ پھر ایک اہلِ قلم نے اس تنقید پر تعاقب کیا تھا۔ اس کے جواب میں یہ مضمون لکھا گیا۔ چونکہ اس سے مقصود محض فائدہ علمی ہے، کسی پرانی بحث کو تازہ کرنا نہیں ہے، اس لیے دونوں صاحبوں کے نام حذف کردیے گئے ہیں۔

''جنّ'' کی حقیقت کے متعلق شبہات کی ابتدا دَورِ جدید میں غالباً انیسویں صدی کے وسط آخر میں ہوئی ہے۔ اس زمانے میں محض کسی مذہبی کتاب کی سند پر کسی ایسی شے کو موجود ماننا، جس کے وجود کا کوئی سائنٹفک ثبوت موجود نہ ہو، بڑے شرم کی بات ہوگئی تھی، اور ایسی شرم ناک بات کا ارتکاب صرف وہی شخص کرسکتا تھا جو اس زمانے کے اہلِ علم کی نگاہوں میں تاریک خیال اور توہم پرست مُٹھ ملّا بننے کے لیے تیار ہوتا۔ اِن حالات میں اُن مسلمانوں نے جو اپنی دنیوی ترقی کے لیے اپنے غیر مسلم آقاؤں اور پیشواؤں کی نگاہ میں روشن خیال اور عقل پرست بننا ضروری سمجھتے تھے، ایک نئی نگاہ سے قرآن مجید کا مطالعہ شروع کیا، اور ہر اس مسئلے کو جسے ماننے کے لیے انیسویں صدی کے مادّہ پرست بندگانِ حواس و پرستارانِ عادت آمادہ نہ ہوسکتے تھے، ایسے عجیب طریقوں سے تاویل کی خراد پر چڑھایا کہ وہ مسئلہ قرآن سے خارج بھی نہ ہوا اور ان لوگوں کے افکار وتخیلات کے مطابق ڈھل بھی گیا جو قرآن کی رُوح اور اس کے اصولِ اوّلیہ سے بنیادی اختلاف رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں جن قرآنی ارشادات کو توڑا مروڑا گیا، انھی میں سے ایک وہ ارشادات ہیں جو ابلیس، شیاطین اور جنوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ ان الفاظ سے کوئی ایسی مخلوق مراد نہیں ہے جو

انسان سے الگ فوق الطبعی وجود رکھتی ہو، بلکہ اُن سے کہیں تو انسان کی اپنی بہیمی قوتیں مراد ہیں، جنھیں شیطان کہا گیا ہے، اور کہیں ان سے مراد وحشی اور جنگلی اور پہاڑی قوتیں ہیں، اور کہیں ان سے وہ لوگ مراد ہیں جو چھپ چھپ کر قرآن مجید سنا کرتے تھے۔ یہ تاویلات اتنی رکیک ہیں کہ ان کا ارتکاب صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو یا تو عربی زبان اور قرآن مجید کا تھوڑا سا علم بھی نہ رکھتا ہو، یا پھر وہ جس کے دل میں خدا اور یومِ آخر کے خوف سے زیادہ اہلِ دنیا کا خوف ہو، لیکن ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے بعد جن حالات سے ہندوستان کے مسلمان گزرے ہیں، ان میں یہ دونوں باتیں جمع ہو گئی تھیں، اس لیے یہ اور ان سے زیادہ رکیک تاویلات قرآن مجید میں کی گئیں، اور طرفہ ماجرا یہ کہ ادعائے علم وحمایتِ اسلام کے ساتھ کی گئیں۔

جس طرح انسان پر بہت سے دَور گزر چکے ہیں، اسی طرح یہ دَور بھی گزر گیا۔ اب خود یورپ میں بھی ایک بڑا گروہ ایسا پیدا ہو چکا ہے جو روحانیت کا قائل ہے اور اس محسوس و مرئی دنیا کے علاوہ ایک ایسے عالم کے وجود کو بھی مانتا ہے جو ہمارے حواس سے پوشیدہ ہے، اس لیے اب جن و شیاطین کے مستقل وجود کو تسلیم کرنا اتنا خطرناک نہیں رہا ہے جتنا اب سے پہلے کچھ مدت تھا۔ تاہم ابھی اس دور کے اثرات بالکل زائل نہیں ہوئے ہیں اور ابھی تک محض قرآن کی سند پر کسی ایسی بات کو ماننے سے دماغ انکار کر رہے ہیں جو فوق الطبعی ہونے کے ساتھ خارقِ عادت بھی ہو۔ یہ اسی دور کے بچے کھچے اثرات تھے جو اس کتاب میں ہم کو نظر آئے۔ مولانا...... قرآن کے صحیح ارشادات کو دیکھ کر یہ تو ماننے پر مجبور ہو گئے کہ ''جن'' سے مراد وہ ایک آتشیں مخلوق ہے جو انسان سے علیحدہ وجود رکھتی ہے، لیکن قرآن مجید میں جگہ جگہ جنوں کی طرف جو اُمور منسوب کیے گئے ہیں، وہ چونکہ خارقِ عادت ہیں اور ان کو بعینہٖ اس طرح ماننا جس طرح قرآن میں وہ بیان ہوئے ہیں، اقتضائے عقلیت کے خلاف محسوس ہوتا ہے، اس لیے انھوں نے کسی نہ کسی طرح تاویل کر کے جنوں کی دو قسمیں قرار دے لیں۔ ایک وہ مخصوص نوع کی مخلوق جو ناری الوجود ہے اور انسان سے اصلاً مختلف ہے۔ دوسرے انسانوں کا کوئی خاص طبقہ جس کے متعلق نہ وہ خود جانتے ہیں نہ کسی حوالے سے بتا

سکتے ہیں کہ وہ کون سا طبقہ ہے اور کس بنا پر جنّ کے نام سے موسوم ہو گیا؟

ہمارے دوست...... الحمد للہ ان اثرات سے محفوظ ہیں، مگر پھر بھی ایک مقام پر ان کو ”جنّ“ کے انسان ہونے کا شبہ ہو ہی گیا۔ وہ مولانا...... کے اس خیال سے تو متفق نہیں ہیں کہ ”قرآن مجید میں جہاں جہاں جنّ و انس کے الفاظ ساتھ ساتھ آئے ہیں، وہاں جنّ سے مراد وہ آتشیں جنّ نہیں بلکہ انسانوں ہی کا ایک طبقہ ہے“ لیکن خاص کر حضرت سلیمان علیہ السلام کے جنوں پر ان کو بھی شبہ ہے کہ وہ انسان ہی تھے، آتشیں نہ تھے۔ کیونکہ وہ نظر نہ آتے تھے اور انسانوں کی طرح غوطے لگاتے اور برتن بناتے تھے۔

## دو قاعدے

اس مسئلے کی تحقیق میں آگے قدم بڑھانے سے پہلے دو قاعدے ذہن نشین کر لیجیے:

اوّل یہ کہ اللہ تعالیٰ جب اپنی معلومات میں سے کسی ایسی شے کو جو ہمارے دائرۂ علم و ادراک سے خارج ہے، ہمارے علم میں لانا چاہتا ہے، تو لامحالہ وہ اس شے کو ہماری زبان کے کسی ایسے ہی لفظ سے تعبیر کرتا ہے جس کو ہم نے اُس چیز کے ساتھ کسی قریب تر مشابہت رکھنے والی کسی چیز کے لیے وضع کیا تھا۔ تا کہ ہم اُس شے کا کسی حد تک صحیح تصور کر سکیں جو اللہ کے علم میں ہے اور ہمارے علم میں نہیں ہے۔ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ حق تعالیٰ کسی چیز کو یونہی کسی مناسبت اور ربطِ معنوی کے بغیر کسی خاص لفظ سے موسوم کر دے، درآں حالیکہ اس چیز کے لیے دوسرے الفاظ کو چھوڑ کر اس خاص لفظ کو ترجیح دینے کی کوئی معقول وجہ نہ ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو جس چیز کو ”جنت“ سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے لیے ”جنت“ کا لفظ ”جہنم“ کے مقابلے میں اولیٰ نہ ہوتا، اور جس چیز کو ”نور“ سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے لیے ”نار“ کا استعمال بھی اسی طرح جائز ہوتا جس طرح کہ نور کا لفظ ہے۔

دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ جب انسانی زبان کا کوئی ایسا لفظ اپنی کتاب میں استعمال فرماتا ہے جس کے ایک معنی لغت اور محاورے میں معلوم و معروف ہوں تو لامحالہ کتابِ الٰہی میں بھی اس لفظ کے وہی معنی قرار پائیں گے جو لغت اور محاورے میں شائع و ذائع ہیں۔ اِلّا یہ کہ کسی صریح علامت سے ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اس لفظ کو کسی خاص موقع پر، یا

مستقل طور پر، عام معنی سے الگ اپنے ایک اصطلاحی معنی میں استعمال فرمایا ہے۔ ایسی کوئی علامت موجود نہ ہونے کی صورت میں یہ کسی طرح درست نہیں ہوسکتا کہ لغت اور محاورے سے قطع نظر کر کے کتابِ الٰہی کے کسی لفظ کا خواہ مخواہ کوئی من مانا مفہوم لے لیا جائے۔ یہ دروازہ اگر کھل جائے تو پھر تاویل و تفسیر سے گزر کر معاملہ مسخ و تحریف تک جا پہنچتا ہے، اور اس کے بعد اٹکل پچو تفسیروں کا سلسلہ کسی حد پر جا کر رُک نہیں سکتا۔

## ''جنّ'' کی لغوی تحقیق

قاعدۂ اوّل کے مطابق ہم کو دیکھنا چاہیے کہ عربی لغت میں لفظ ''جنّ'' کا اصل کیا ہے اور اہلِ زبان نے اسے کس مفہوم کے لیے وضع کیا ہے۔

''جنّ'' کا مادہ ج ن ن ہے۔ اس مادّے کا مرکزی تصور ''پوشیدگی'' ہے، اور اس کے تمام مشتقات میں کسی نہ کسی طور پر یہ تصور ضرور پایا تا ہے۔ اَصْلُ الْجِنِّ سِتْرُ الشَّیْءِ مِّنَ الْحَاسَّۃِ (راغب) کُلُّ شَیْءٍ سَتَرَعَنْکَ فَقَدْ جَنَّ عَنْکَ۔ (جمہرہ ابن درید و لسان العرب) اسی بنا پر جنان ہر چیز کے جوف کو کہتے ہیں جو نظر نہیں آتا۔ رُوح کو جنان اس لیے کہتے ہیں کہ جسم اس کو چھپائے ہوئے ہے۔ دل کو جنان اس لیے کہتے ہیں کہ وہ صندوقِ سینہ میں مستور ہے۔ حریم خانہ کو جنان اس لیے کہتے ہیں کہ وہ چار دیواری میں چھپا ہوا ہوتا ہے۔ باغ کو جنت اس لیے کہتے ہیں کہ درختوں کے جُھنڈ اس کی زمین کو چھپا لیتے ہیں۔ اگر باغ میں یہ صفت نہ ہو تو اس کو جنت نہیں کہہ سکتے۔ بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں ہے جنین ہے۔ رحم کو بھی جنین کہتے ہیں۔ میت جب دفن کر دی جائے تو وہ بھی جنین ہے۔ حتیٰ کہ ہر چیز جو چھپی ہوئی ہے اس پر جنین کا اطلاق ہوگا۔ چنانچہ چھپے ہوئے کینے کو ''حقدِ جنین'' کہا گیا ہے۔ قبر کو جَنَن کہتے ہیں۔ کفن کے لیے بھی یہ لفظ آیا ہے۔ دفن کرنے کے لیے اِجنان کا لفظ آتا ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے: وَلِیَ دَفْنَہٗ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَاِجْنَانَہٗ عَلِیٌّ وَالْعَبَّاسِ۔ پردے اور آڑ کو جُنَّہ کہتے ہیں۔ چنانچہ قرآن میں ہے: اِتَّخَذُوْٓا اَیْمَانَہُمْ جُنَّۃً (المنافقون 2:63) انھوں نے اپنی قسموں کو اُس نفاق کے لیے پردہ بنا لیا ہے جو وہ اپنے دلوں میں لیے ہوئے ہیں۔ جَنَّہٗ وَجَنَّ عَلَیْہِ۔ ''چھپا لیا اس کو''۔ چنانچہ قرآن میں ہے: فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْہِ الَّیْلُ۔

’’جب رات کی تاریکی اس پر چھا گئی‘‘۔ اجنان کے معنی چھپا دینا اور استجنان کے معنی چھپ جانا۔ جَنُّ اللَّيْلِ وَجَنَانُ اللَّيْلِ وَجُنُوْنُ اللَّيْلِ۔ رات کی شدید تاریکی جو پردہ پوش ہوتی ہے۔ چنانچہ دُرَید بن الصّمہ کہتا ہے: وَلَوْ لَا جُنُوْنُ اللَّيْلِ اَوْرَکَ رکفنا اور ہذلی کہتا ہے: حَتّٰى يَحِيئَى وَجُنُّ اللَّيْلِ يُوْغِلُهٗ راز اور پوشیدگی کو بھی جنّ کہتے ہیں۔ مثل ہے: لَا جُنَّ بِهٰذَا الْاَمْرِ۔ یعنی اس معاملے میں کوئی راز نہیں ہے۔ جن الناس اور اجنان الناس۔ آدمیوں کی اُس بھیڑ کو کہتے ہیں جس میں اگر کوئی آدمی گھِر جائے تو پتا نہ چل سکے کہ کہاں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عربی زبان میں جنّ کے نام سے جس نوعِ مخلوقات کو بھی موسوم کیا جائے گا وہ بہر حال غیر محسوس یا کم از کم مستور ہی ہوگی۔ جس مخلوق میں مستوری کی صفت نہ پائی جائے اُس کو اِس نام سے کبھی موسوم نہیں کیا جا سکتا۔ تمام اکابر اہلِ لغت نے بالاتفاق یہی بات جنوں کی وجہ تسمیہ میں لکھی ہے۔ چنانچہ جمہرہ ابن دُرَید، مفردات امام راغب، صحاح، قاموس، لسان العرب، تاج العروس، غرض زبان کی کسی مستند لغت کو اُٹھا کر دیکھ لیجیے سب میں یہی لکھا ملے گا کہ ’جنّ‘‘ اس نام سے اس لیے موسوم ہوئے کہ وہ نگاہوں سے پوشیدہ رہتے ہیں۔

## کلامِ عرب کی شہادت

لغت کے بعد کلامِ عرب پر نظر ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ قرآن مجید نے بطور خود یہ کوئی نئی اصطلاح وضع نہیں کی تھی۔ اہلِ عرب پہلے سے ایک ایسی فوق الطبعی مخلوق کو ’جنّ‘‘ کے نام سے یاد کرتے تھے جو بالاصل غیر مرئی و غیر محسوس تھی، مگر کبھی کبھی ان کو مختلف شکلوں میں نظر آتی تھی، جس کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ وہ غیر معمولی افعال پر قادر ہے اور عالم طبیعت و اجسام پر مختلف طریقوں سے اثر انداز ہوتی ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ خاص خاص مقامات پر یہ مخلوق قابض ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایسے مقامات کو وہ ارضِ مجنّہ کہا کرتے تھے۔ سنسان جنگلوں اور بیابانوں کے متعلق ان کا عقیدہ تھا کہ وہ کسی نہ کسی جنّ کے قبضے میں ہوتے ہیں، چنانچہ جب وہ کسی بیابان میں رات کو پڑاؤ کرتے تو کہتے: نَعُوْذُ بِعَزِيْزِ هٰذَا الْوَادِيُ مِنَ

الْجِنِّ اللَّیْلَةَ مِنْ شَرِّ مَا فِیْهِ۔ ’’یعنی ہم اس وادی کے مالک جنّ کی پناہ مانگتے ہیں کہ وہ آج رات ہمیں یہاں خیریت سے ٹھہر جانے دے‘‘۔ خالی مکانوں کے متعلق ان کا اعتقاد تھا کہ ان میں جنّوں کا تسلط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جو شخص کسی خالی مکان میں رات گزارتا، اس کے متعلق کہا جاتا تھا کہ وہ رات کو جنّوں کا مہمان تھا۔ اخطل کہتا ہے: رَبِتْنَا کَاَنَّا ضَیْفُ جِنٍّ بِلَیْلَةٍ جہلائے عرب جب کوئی نیا مکان بنواتے تو پہلے وہاں جنّوں کے لیے قربانی کرتے تاکہ وہ ساکنینِ مکان کو نہ ستائیں۔ اس کی طرف حدیث میں اشارہ ہے کہ انه نہی عن ذبائح الجن۔ نبیؐ نے جنّوں کے لیے قربانی کی ممانعت کر دی۔

جب کوئی انسان پاگل ہو جاتا تو عرب یہ سمجھتے تھے کہ اس پر جنّ مسلط ہو گیا ہے۔ اِسی لیے وہ اس کو مجنون کہتے تھے۔ قرآن مجید میں بھی ان کے اس خیال کو بیان کیا گیا ہے کہ اَفْتَرٰی عَلَی اللّٰهِ کَذِبًا اَمْ بِهٖ جِنَّةٌ۔ (سبا 8:34) یعنی مشرکین نبیؐ کے متعلق کہتے تھے کہ یہ شخص یا تو خدا پر افترا باندھتا ہے یا اس پر جنّ آتا ہے۔

جب گائے پانی نہ پیتی تھی تو اس کے نر کو مارا جاتا تھا کیونکہ اعتقاد یہ تھا کہ جنّ ان کے سر پر سوار ہو جاتا ہے اور وہ مادّہ کو پانی پینے سے روکتا ہے۔

ان کا وہم تھا کہ ایک جنّ ہر انسان کے ساتھ ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کو وہ ’’تابع‘‘ یعنی ہمزاد کہا کرتے تھے۔ ہر غیر معمولی چیز جنوں کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔ چنانچہ جو شخص کام میں بہت تیز ہوتا اس کے متعلق وہ سمجھتے تھے کہ جنّ اس میں سما جاتا ہے، اس لیے اس کو جنّی (یعنی منسوب بہ جنّ، نہ کہ خود ’’جنّ‘‘) کہا جاتا تھا۔ ہر شاعر کا ایک خاص جنّ ہوتا تھا اور وہی اس کو شعر کہلوایا کرتا تھا۔ جب کسی شخص کا زور ٹوٹ جاتا تو کہتے کہ نَفَرَتْ جِنُّهٗ یعنی اس کا جنّ، جس کے زور سے وہ کام کر رہا تھا، بھاگ گیا۔ جو عورت بہت جمیل ہوتی اس کو مجازاً جنّیہ یعنی ’’پری‘‘ کہتے تھے کیونکہ جنّ عورتوں کا جمال اُن کے نزدیک فوق الانسانی جمال تھا۔

جنّوں کی انھی فوق الانسانی صفات اور قدرتوں کی بنا پر اہلِ عرب خدا سے اُن کا نسب ملاتے تھے۔ چنانچہ قرآن میں ہے: وَجَعَلُوْا بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا۔[1] (الصّٰفّٰت 37:158)

---

(۱) یعنی انھوں نے اللہ تعالیٰ اور جنّوں کے درمیان رشتہ داری قرار دے لی ہے۔

اور اسی بنا پر وہ عبادت میں ان کو خدا کا شریک بناتے تھے۔ بَلْ كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ الْجِنَّ اَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُّؤْمِنُوْنَ[۱] (سبا 41:34) وَ جَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوْا لَهٗ بَنِيْنَ وَ بَنٰتٍۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ[۲] (الانعام 100:6) نیز وہ مصیبت اور خوف کے وقت انھی جنوں سے پناہ مانگتے تھے۔ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْاِنْسِ يَعُوْذُوْنَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ[۳] (الجن 6:72)

وہ ملائکہ کو بھی جنّ کہتے تھے۔ چنانچہ اعشیٰ کا قول ہے:

وَسَخَّرَ عَنْ جِنِّ الْمَلٰئِکِ تِسْعَۃً    قِیَامًا لدیه یَعْمَلُوْنَ بِلَا اَجْرِ

اس نے ملائکہ جنّ میں سے نو کو تابع کر لیا جو اس کے حضور کھڑے رہے ہیں اور مفت خدمت کرتے ہیں۔

فرشتوں کے متعلق جہلائے عرب کا خیال تھا کہ وہ خدا کی بیٹیاں ہیں۔ چنانچہ اس کی طرف متعدد مقامات پر قرآن میں اشارہ کیا گیا ہے، مثلاً: وَجَعَلُوا الْمَلٰٓئِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبٰدُ الرَّحْمٰنِ اِنَاثًا۔[۴] (الزخرف 19:43) اور اَفَاَصْفٰكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِيْنَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِنَاثًا۔[۵] (بنی اسرائیل 40:17)

ان شہادتوں کے مقابلے میں ایک شہادت بھی عرب کی روایات سے ایسی پیش نہیں کی جا سکتی جس سے معلوم ہوتا کہ عرب کبھی لفظ جنّ کا اطلاق حقیقی معنوں میں انسان پر بھی کر دیتے تھے۔ اس کے برعکس تمام شواہد یہی بتاتے ہیں کہ اہلِ عرب ''جنّ'' اور ''انس'' کو دو مختلف نوع کی مخلوقیں سمجھتے تھے۔ مثال کے طور پر بدر بن عامر کہتا ہے:

---

(۱) بلکہ وہ جنّوں کی پرستش کرتے تھے اور ان میں سے اکثر لوگ انھی کے معتقد بنے ہوئے تھے۔

(۲) اور انھوں نے اللہ کے ساتھ جنّ شریک ٹھہرا لیے ہیں حالانکہ اللہ ان کا خالق ہے اور انھوں نے علم کے بغیر خدا کے لیے بیٹے اور بیٹیاں تجویز کر لی ہیں۔

(۳) انسانوں میں سے کچھ لوگ جنوں میں سے کچھ لوگوں کی پناہ مانگا کرتے تھے۔ واضح ہو کہ اس آیت میں ایک ہی جگہ اِنس اور جنّ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور صاف ظاہر کہ جنّ ہرگز انسانی جنس سے تعلق نہیں رکھتے۔ لہٰذا یہ آیت مولانا کے اس بیان کی صریح تردید کرتی ہے کہ ''قرآن میں جہاں جہاں جنّ اور انس کے الفاظ ساتھ ساتھ آئے ہیں وہاں جنّ سے مراد آتشیں جنّ نہیں بلکہ انسانوں ہی کا ایک طبقہ ہے۔

(۴) انھوں نے ملائکہ کو جو رحمٰن کے بندے ہیں لڑکیاں (یا دیویاں) قرار دیا ہے۔

(۵) کیا تمھارے رب نے تم کو تو بیٹوں سے سرفراز کیا اور خود اپنے لیے بیٹیاں رکھیں؟

وَلَقَدْ نَطَقْتُ قَوَافِيَا اِنْسِيَّةٍ      وَلَقَدْ نَطَقْتُ قَوَافِيَ التَّجْنِيْنَ

اور عمران بن حطان الحروری کہتا ہے:

قَدْ كُنْتُ عِنْدَكَ حَوْلًا لَا تَرُوْعُنِيْ      فِيْهِ رَوَائِعُ عَنْ اِنْسٍ وَلاَ جَانِيَ

اس کے بعد ائمہ لغت کی یہ متفقہ شہادت ملاحظہ ہو۔ جوہری اپنی کتاب الصحاح میں کہتا ہے:

اَلْجِنُّ خِلاَفُ الْاِنْسِ سُمِّيَتْ بِذٰلِكَ لِاَنَّهَا تُخْفِيْ وَلاَ تُرٰی[۱]

اور ابن سیدہ کہتا ہے:

اَلْجِنُّ نَوْعٌ مِّنَ الْعَالَمِ سُمُّوْا بِذَالِكَ لِاِجْتِنَانِهِمْ عَنِ الْاَبْصَارِ وَلَاَنَّهُمْ اِسْتَجَنُّوْا مِنَ النَّاسِ فَلاَ يُرَوْنَ۔[۲]

ابن دُرید کہتا ہے:

وَالْجِنُّ خِلاَفُ الْاِنْسِ۔

## چند مقامات

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، اس سے چند باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں:

اوّل یہ کہ لغتِ عرب میں جنّ کے وہی معنی ہیں جو ہماری زبان میں ”چھپے ہوئے“ اور ”پوشیدہ“ کے ہیں، اس لفظ کو جب انواعِ مخلوقات میں سے کسی نوع کے لیے نام کے طور پر استعمال کیا جائے گا تو ضرور ہے کہ وہ کوئی ایسی نوع ہو جو عادتاً مخفی و مستور ہو، حتیٰ کہ اس کا ظاہر اور نمایاں ہونا خرقِ عادت میں سے شمار کیا جائے۔ نہ یہ کہ وہ عادتاً ظاہر اور نمایاں ہو جیسے انسان۔ اس کو مثال کے طور پر یوں سمجھیے کہ لفظِ سیّال کا اطلاق کسی ایسی چیز پر کیا جائے گا جو عادتاً بہنے والی ہو، اور اگر کبھی وہ جامد پائی جائے تو اس کا جمود خلافِ معمول شمار کیا جائے گا، مثلاً پانی، لیکن اگر کوئی شخص لفظِ سیّال کا اطلاق کسی ایسی چیز پر کرے جو عادتاً جامد ہو (مثلاً پتھر) اور جس کا جامد ہونا نہیں بلکہ سیّال ہونا خلافِ معمول ہو تو آپ یقیناً حکم لگا دیں گے کہ وہ شخص لفظ سیّال کے معنی سے ناواقف ہے اور لفظ کو اس کے غیر معنی موضوع لہٗ میں

---

(۱) جنّ بخلاف انس، اس نام سے اس لیے موسوم ہوئے کہ وہ پوشیدہ ہیں، نظر نہیں آتے۔

(۲) جنّ ایک نوع کی مخلوق ہے جس کا یہ نام اس لیے پڑا کہ وہ نگاہوں سے مخفی ہے، دکھائی نہیں دیتا۔

استعمال کر رہا ہے۔ اسی طرح اگر قرآن مجید میں لفظ جنّ (مخفی و مستور) کا اطلاق کسی ایسی مخلوق پر کیا جاتا جو عادتاً مخفی و مستور نہیں ہے بلکہ اپنی فطرت کے اعتبار سے مرئی و محسوس ہے (مثلاً انسان) تو نعوذ باللہ یہ اس بات کی دلیل ہوتی کہ اس کتاب کو پیش کرنے والا یا تو مجنون ہے یا لفظ جنّ کے معنی سے ناواقف ہے۔ یقین مانیے کہ ایسی صورت میں خواہ تمام عجم قرآن پر ایمان لے آتا مگر کوئی عرب تو کبھی اس پر ایمان نہ لاتا۔ کیونکہ وہ جنّ کا بطور معجزہ و خرقِ عادت مرئی و محسوس بن جانا تو مان سکتا ہے مگر یہ کبھی نہیں مان سکتا کہ مرئی و محسوس انسان کو جنّ کے لفظ سے تعبیر کیا جائے۔ جس وقت کفارِ عرب نے کہا تھا کہ محمدؐ کو کوئی عجمی شخص قرآن سکھاتا ہے تو اپنے اس دعوے کی تائید میں وہ کوئی دلیل پیش نہ کر سکے، اور جب قرآن نے اس الزام کا یہ جواب دیا کہ لِسَانُ الَّذِیْ یُلْحِدُوْنَ اِلَیْهِ اَعْجَمِیٌّ وَّ هٰذَا لِسَانٌ عَرَبِیٌّ مُّبِیْنٌ (النحل 103:16) جس شخص کو یہ سکھانے والا بتاتے ہیں اس کی زبان تو عجمی ہے حالانکہ قرآن جس زبان میں ہے وہ عربی مبین ہے۔ تو اس جواب کو سن کر تمام عرب کی زبانیں بند ہو گئی تھیں، لیکن اگر کہیں اس وقت کفارِ عرب کو ایک مثال بھی قرآن میں ایسی مل گئی ہوتی جس میں لفظ ''جنّ'' کا اطلاق انسان پر کیا گیا ہو تو وہ پلٹ کر جواب دیتے کہ یہ کہاں کی لسانِ عربی مبین ہے، جس میں ''جنّ'' کا اطلاق انسان پر کیا جا رہا ہے۔

دوم یہ کہ عرب میں پہلے سے ''جنّ'' کا نام ایک ایسی فوق الطبیعی غیر جسمانی مخلوق کے لیے موضوع اور شائع و متعارف تھا جو عادتاً محسوس نہ ہوتی تھی، جس کو کبھی کبھی وہ ''سعالی'' اور ''غول'' وغیرہ کی شکل میں دیکھتے تھے، اور جس کے متعلق ان کا اعتقاد تھا کہ وہ فوق الطبیعی انداز سے ان پر اثر انداز ہوتی ہے۔ پس جب قرآن نے اس شائع شدہ لفظ کو استعمال کیا تو لامحالہ اس کے معنی وہی لیے جائیں گے جن کے لیے وہ پہلے سے وضع کیا ہوا تھا اور شائع تھا۔ قرآن کا یہ دعویٰ تھا کہ وہ عربی میں اتارا گیا ہے تا کہ عرب، جو اس کے اوّلین مخاطب ہیں، اس کو سمجھ سکیں۔ اِنَّاۤ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ (یوسف 2:12) یہ دعویٰ اسی صورت میں سچا ہو سکتا تھا جبکہ قرآن میں وہی الفاظ اور اصطلاحات اور اندازِ بیان استعمال کیے جاتے جو عرب میں رائج و معروف تھے، یا اگر اہلِ عرب کی زبان کے کسی لفظ کو معلوم و

متعارف معنی کے سوا کسی خاص معنی میں استعمال کیا جاتا تو وہ اصل لغت کے خلاف نہ ہوتا اور اس خاص معنی کی تشریح کر دی جاتی تا کہ عرب اس کو سمجھ سکتے، لیکن آپ لفظ ’’جنّ‘‘ کے جو معنی بیان کرتے ہیں، نہ کلامِ عرب میں معلوم و متعارف ہیں اور نہ اُن کی کوئی ایسی تشریح ہی قرآن میں ملتی ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہو جائے کہ اس نام کا وہ مسمّٰی مراد نہیں ہے جو اہلِ عرب نزولِ قرآن کے زمانے میں عموماً اس سے مراد لیا کرتے تھے۔ اب اگر آپ کی بات مان لی جائے تو قرآن کا اپنا یہ دعویٰ باطل ہو جاتا ہے کہ وہ عام فہم عربی میں اترا ہے۔

سوم یہ کہ قرآن میں جگہ جگہ عربوں کے اس اعتقادِ باطل کا ذکر کیا گیا کہ وہ جنّ اور ملائکہ کو خدائی میں شریک ٹھیراتے تھے، خدا سے اُن کا نسب جوڑتے تھے، اُن سے پناہ مانگتے اور اُن کی عبادت کرتے تھے۔ پھر اس اعتقاد کا ابطال اس طرح کیا گیا ہے کہ جنّ خدا کے شریک نہیں ہیں، نہ اس کی اولاد ہیں، بلکہ وہ بھی اسی طرح خدا کی ایک مخلوق ہیں جس طرح انسان اُس کی مخلوق ہے۔ فرق یہ ہے کہ انسان مٹی کے ست سے پیدا کیا گیا ہے اور ’’جنّ‘‘ آگ کی پھونک سے، مگر احکامِ خداوندی کے مخاطب دونوں ہیں۔ خدا کے سامنے جواب دِہ ہونے میں دونوں برابر کے شریک ہیں اور نافرمانی کی سزا دونوں کے لیے یکساں ہے۔ پس انسان کا اُن کی عبادت کرنا محض ایک جاہلانہ فعل ہے بلکہ اس میں انسان کے لیے ذلت بھی ہے، اس لیے کہ انسان ایک بالاتر نوع ہے۔ جنوں کے نمایندے ’’ابلیس‘‘ کو آدم کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور انکار کرنے پر وہ راندۂ درگاہ کیا گیا۔ انسان کو خلافت اور رسالت کے بلند مناصب پر سرفراز کیا گیا اور جنوں کو اس کی اطاعت اور پیروی کا حکم دیا گیا، جیسا کہ سورۂ احقاف کے آخری اور سورۂ جنّ کے پہلے رکوع میں بیان ہوا ہے۔ پھر انسانوں ہی میں سے ایک برگزیدہ ہستی حضرت سلیمان علیہ السلام کو یہ شرف عطا ہوا کہ جنّ اُن کے تابع کیے گئے۔ یہ تمام باتیں جو قرآن میں عربوں کے اعتقاداتِ باطلہ کی تردید کے لیے کہی گئی تھیں، اُسی صورت میں بامعنی ہو سکتی تھیں جبکہ اُن میں ’’جنّ‘‘ سے مراد وہی مخلوق ہوتی جس کو اہلِ عرب خدائی میں شریک اور عبادت میں خدا کا ساجھی بناتے تھے۔ ورنہ اگر ان میں ’’جنّ‘‘ سے مراد انسان ہی ہوتے تو پھر یہ کسی طرح بھی عربوں کے اوہام کا

ابطال کرنے والی نہ ہوتیں اور عربوں کے وہ اعتقادات اپنی جگہ رہ جاتے جو وہ اپنے تصور میں جنوں کے متعلق رکھتے تھے۔

چہارم یہ کہ اگر جنوں کے ذکر سے کسی خاص مقام یا بعض مخصوص مقامات پر قرآن کا مقصود دراصل انسانوں یا ان کے کسی خاص گروہ ہی کا ذکر کرنا تھا، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر ان کو لفظ ''جن'' سے تعبیر کرنے کی ضرورت کیا تھی؟ کیوں نہ ان کو لفظ انسان ہی سے تعبیر کیا گیا؟ خواہ مخواہ ایسے الفاظ استعمال کرنے کی کیا حاجت پیش آئی تھی، جن سے ناری جن اور خاکی جن کے درمیان التباس واقع ہوتا؟ اس طرح کی تاویلات کے بارے میں یہ ایک اہم اصولی سوال ہے جس کو ہمارے زمانے کے اکثر نرالی تاویلیں کرنے والے حضرات قرآنی الفاظ کے معنی بیان کرتے وقت نظر انداز کر جاتے ہیں۔ وہ اس پہلو پر کبھی غور نہیں کرتے کہ جب کسی خاص معنی کو بیان کرنے کے لیے معروف اور شائع الفاظ عربی زبان میں موجود ہیں اور خود قرآن نے بھی اس معنی کو بیان کرنے کے لیے حسب موقع وہی الفاظ استعمال کیے ہیں، تو آخر کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ وہ کسی خاص مقام پر اس معنی کو بیان کرنے کے لیے (اگر واقع میں اس کا مقصود وہاں وہی معنی بیان کرنا ہو) بعض دوسرے الفاظ استعمال کرتا درآں حالیکہ وہ الفاظ اس معنی کے لیے شائع اور متعارف نہ تھے اور نہ ہیں؟ مثال کے طور پر اگر واقع یہی تھا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو مصر سے یا دوسرے مقامات سے اعلیٰ درجے کے غواص، ظروف ساز، معمار اور سنگ تراش آدمی فراہم کر دیے گئے تھے تو یہی کہہ دینے میں کون سا امر مانع تھا کہ ہم نے سلیمان علیہ السلام کو ایسے اور ایسے آدمی فراہم کر دیے تھے۔ کیا اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ کے پاس الفاظ کا کافی ذخیرہ موجود نہ تھا کہ مجبوراً اس کو ''جن'' اور ''شیاطین'' کے الفاظ استعمال کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے؟[1] کیا خود اللہ تعالیٰ نے آدمیوں کا ذکر کرنے کے مواقع پر اُن کو انسان یا بنی آدم کے الفاظ سے تعبیر نہیں کیا ہے؟ اور اگر خاص آدمیوں میں کوئی خصوصیت ایسی تھی کہ ان کو ''جن'' اور ''شیاطین'' کے اِستعاروں میں ادا کرنا ضروری تھا، تب بھی اس تصریح میں کیا چیز مانع تھی کہ یہ ''جن'' بنی آدم سے تھے؟۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: سورۂ سبا، رکوع: ۲۔ سورۂ ص، رکوع: ۳

## قرآن میں لفظ جنّ کی تصریح

ان مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب دیکھیے کہ قرآن مجید نے لفظِ ’’جنّ‘‘ کو کس معنی میں استعمال کیا ہے۔ آپ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن میں ’’جنّ‘‘ اور ’’انسان‘‘ کی حقیقتیں الگ الگ بیان کی گئی ہیں، اور بالفاظِ صریح ایک جگہ نہیں، متعدد جگہ بتایا گیا ہے کہ ’’جنّ‘‘ ایک ناری الاصل مخلوق ہے اور ’’انسان‘‘ ارضی الاصل ہے۔ لفظ ’’جنّ‘‘ کو استعمال کرنے کے ساتھ جب اس کے معنی کی یہ تصریح بھی خود قرآن ہی نے کر دی ہے تو عقل یہ چاہتی ہے کہ جہاں کہیں وہ الفاظ استعمال ہوں، وہاں اس کے وہی معنی لیے جائیں جن کی تصریح کی جا چکی ہے۔[1] اس کے خلاف کوئی اور معنی کے لیے ضروری ہے کہ یا تو اس دوسرے معنی کی بھی کوئی ویسی ہی تصریح قرآن میں موجود ہو، یا پھر آپ کے پاس ایسے قوی دلائل ہوں جن کی بنا پر قرآن کی تصریح کے خلاف معنی میں اس لفظ کو لینا جائز ہو۔ اگر پہلی صورت ہے تو براہِ کرم کوئی ایک ہی آیت ایسی پیش فرمایئے جس میں ’’جنّ‘‘ بہ معنی ’’انسان‘‘ کی ویسی ہی تصریح ہو جیسی کہ ’’جنّ‘‘ بہ معنی ’’آتشیں مخلوق‘‘ کی تصریح ہے۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر ہم کو حق ہے کہ آپ کے دلائل کا جائزہ لے کر دیکھیں کہ آیا وہ اس حد تک قوی ہیں کہ قرآن نے ’’جنّ‘‘ کے جس معنی کی تصریح کی ہے، اس کو چھوڑ کر آپ کے تجویز کردہ معنی کو قبول کیا جائے۔

## جنّ بمعنی انسان کی پہلی دلیل

مولانا ...... نے جس بنا پر ’’جنّ‘‘ کے انسان ہونے کا گمان کیا ہے، وہ خود ان کے الفاظ میں یہ ہے:

> ’’جنّ کا لفظ قرآن میں صرف مکّی سورتوں میں آیا ہے۔ مدنی سورتوں میں کہیں نہیں آیا۔ اور اِنس کا لفظ بلا جانّ کے سارے قرآن میں کہیں مستعمل نہیں ہوا ہے۔ اس سے خیال ہو

---

(۱) بلاشبہ قرآن میں دو جگہ ’’جانّ‘‘ کا لفظ ’’سانپ‘‘ کے معنی میں آیا ہے‘ لیکن اوّل تو خود قرآن ہی میں دوسری جگہ اس چیز کے لیے ثعبان اور حیّۃ کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں‘ جن سے معلوم ہو گیا کہ وہاں جان کا لفظ کس معنی میں آیا ہے۔ دوسرے لفظ جانّ بمعنی سانپ عربی میں عام طور پر مستعمل ہے اور موقع و محل سے ہر عربی دان خود جان لیتا ہے کہ یہاں ’’جانّ‘‘ سے مراد سانپ ہے۔

سکتا ہے کہ جنّ و اِنس کے الفاظ جہاں جہاں ساتھ آئے ہیں، وہاں جنّ کے معنی اُس آتشیں جنّ کے نہیں ہیں بلکہ انسانوں ہی کے ایک طبقے کے ہیں''۔

میں پوچھتا ہوں: کیا یہ کوئی دلیل ہے؟ کسی سورت کے مکّی یا مدنی ہونے اور جنّ کے ساتھ انس کا لفظ آنے یا نہ آنے کو لفظ ''جنّ'' کے معنی میں آخر کس قسم کا دخل حاصل ہے؟ آپ اُن تمام آیتوں کو نکال کر دیکھ لیجیے جن میں ''جنّ'' اور ''اِنس'' کے الفاظ ساتھ ساتھ آئے ہیں۔ کسی جگہ بھی آپ کوئی اشارہ ایسا نہ پائیں گے جو اِنس کے عام اور جنّ کے خاص ہونے پر دلالت کرتا ہو، جہاں کہیں جنّ اور اِنس کے الفاظ معطوف و معطوف الیہ کی حیثیت سے آئے ہیں، وہاں عطف نہ تو **عطف العام علی الخاص** کے طور پر آیا ہے، نہ **عطف الخاص علی العام** کے طور پر اور نہ **عطف الشئی علی مراد فیہ** کے طور پر۔ ان تینوں قسموں میں سے کسی قسم کے عطف کا حکم لگانے کے لیے ضروری ہے کہ سامع کو پہلے سے اس کا علم ہو کہ معطوف و معطوف الیہ میں سے ایک عام ہے اور دوسرا خاص، یا دونوں مترادف ہیں۔ مثلاً: رَبِّ اغۡفِرۡ لِیۡ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنۡ دَخَلَ بَیۡتِیَ مُؤۡمِنًا وَّلِلۡمُؤۡمِنِیۡنَ وَالۡمُؤۡمِنٰتِ (نوح 28:71) میں سامع خود سمجھ سکتا ہے کہ عطف، **عطف العام علی الخاص** کے قبیل سے ہے۔ یا وَ اِذۡ اَخَذۡنَا مِنَ النَّبِیّٖنَ مِیۡثَاقَهُمۡ وَ مِنۡكَ وَ مِنۡ نُّوۡحٍ (الاحزاب 7:33) میں صاف معلوم ہوجاتا ہے کہ **عطف الخاص علی العام** کے قبیل سے ہے۔ یا **فالقی قولہ کذبا و مینا** میں عطف کا **عطف الشیء علی مراد فیہ** کے قبیل سے ہونا ہر وہ شخص جانتا ہے جو ''کذب'' اور ''مین'' کے معنی سے واقف ہے۔ پس جب جنّ اور انس میں یہ تینوں صورتیں نہیں ہیں تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ ان دونوں کے درمیان واوٴ عطف مطلق معیّت کے لیے ہے۔ کیونکہ لغت سے یا عرف سے یا کسی قرینۂ عقلی سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص یا ترادف کا تعلق ہے۔ اگر قرآن کی اصطلاحِ خاص میں ان دونوں کے درمیان محض واوٴ عطف کا استعمال آتا تو یہ اس کے بیان کا نقص ہوتا۔ اس مقصد کے لیے اس کو کم از کم اَلۡاِنۡسُ وَالۡجِنُّ مِنۡهُمۡ ہی کہنا چاہیے تھا تا کہ سامعین کو معلوم ہو جاتا کہ جنّ کے نام سے جس گروہ کو یاد کیا جا رہا ہے، وہ لغت اور عرفِ عام کے خلاف،

انسانوں ہی کا ایک گروہ ہے۔

لیکن ہم کو عطف و معطوف کی بحث میں بھی پڑنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ مدعی کا دعویٰ یہ ہے کہ قرآن میں جہاں جنّ و انس کے الفاظ ساتھ ساتھ آئے ہیں وہاں جنّ سے مراد انسانوں ہی کا ایک طبقہ ہے۔ اب آپ ان تمام آیات کو پڑھ جایئے جن میں یہ دونوں لفظ یکجا استعمال ہوئے ہیں۔ اگر خود انھی میں متعدد آیتیں آپ کو ایسی مل جائیں جن میں ان دونوں گروہوں کی مغائرت صاف نظر آتی ہو تو مدعی کا دعویٰ آپ باطل ہو جائے گا۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ٥ وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ الحجر 15:27-26

ہم نے انسان کو کالے سڑے ہوئے گارے سے پیدا کیا اور اس سے پہلے جنوں کو ہم نے لُو کی گرمی سے پیدا کیا تھا۔

خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ٥ وَخَلَقَ الْجَآنَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ الرحمن 55:15-14

اس نے انسان کو پیپڑی کی طرح بجتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا اور جنوں کو آگ کی لپٹ سے۔

فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْۢبِهٖٓ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ الرحمن 55:39

پس اس روز نہ کسی انسان سے اس کے گناہ کی بابت پوچھا جائے گا اور نہ کسی جنّ سے۔

لَمْ يَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ الرحمن 55:56

اُن سے پہلے ان حوروں کو نہ کسی انسان نے ہاتھ لگایا ہوگا اور نہ کسی جنّ نے۔

كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْاِنْسِ يَعُوْذُوْنَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ الجن 72:6

انسانوں میں سے کچھ لوگ جنوں میں سے کچھ لوگوں کی پناہ مانگا کرتے تھے۔

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيْعًا ثُمَّ يَقُوْلُ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اَهٰٓؤُلَآءِ اِيَّاكُمْ كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ ٥ قَالُوْا سُبْحٰنَكَ اَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُوْنِهِمْ بَلْ كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ الْجِنَّ اَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُّؤْمِنُوْنَ ٥
السبا 34:41-40

اور جس دن وہ تمام انسانوں کو جمع کرے گا پھر فرشتوں سے پوچھے گا: ”کیا یہ لوگ تمھاری عبادت کیا کرتے تھے“ تو وہ جواب دیں گے کہ ”پاک ہے آپ کی ذات، ہمارا تعلق تو آپ سے ہے نہ کہ ان لوگوں سے۔ دراصل یہ ہماری نہیں بلکہ جنوں کی عبادت کرتے تھے، ان میں سے اکثر انھی پر ایمان لائے ہوئے تھے“۔

وَجَعَلُوْا بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا الصّٰفّٰت 158:37

اور انھوں نے خدا کے اور جنوں کے درمیان رشتہ جوڑ رکھا تھا۔

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيْعًا يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِّنَ الْاِنْسِ وَقَالَ اَوْلِيٰٓؤُهُمْ مِّنَ الْاِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَّبَلَغْنَآ اَجَلَنَا الَّذِيْٓ اَجَّلْتَ لَنَا الانعام 128:6

اور جس دن خدا ان سب کو جمع کرے گا تو فرمائے گا: اے گروہِ جنّ! تم نے تو انسانوں میں سے بہتوں کو اپنے دام میں گرفتار کر لیا اور انسانوں میں سے جو ان کے دوست تھے وہ کہیں گے کہ پروردگار ہم میں سے بعض نے بعض سے خوب فائدہ اُٹھایا اور ہم اب اس مدت کو پہنچ گئے جو تو نے ہمارے لیے مقرر کی تھی۔

ان آیات سے کیا ثابت ہو رہا ہے۔ یہ کہ جنّ اور اِنس دو الگ اور متبائن الحقیقت گروہ ہیں؟ یا یہ کہ ان میں سے ایک گروہ دوسرے گروہ کا ایک جز ہے۔

## دوسری دلیل

مولانا ____ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابلیس اور اس کی ذریّت کو، جو حسبِ تصریح قرآن "جن" ہیں اللہ تعالیٰ نے غیر مرئی بیان کیا ہے۔ اِنَّهٗ يَرٰىكُمْ هُوَ وَقَبِيْلُهٗ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ (الاعراف 27:7) بخلاف اس کے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس جو جنّ تھے وہ نظر آتے تھے اور انسانوں کے سے کام کرتے تھے۔ لہٰذا حضرت سلیمان علیہ السلام والے جنّ وہ آتشیں جن نہیں ہیں بلکہ انسان ہیں۔

اس کے جواب میں بڑی آسانی کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام والے جنوں کے متعلق قرآن میں کہیں یہ نہیں کہا گیا کہ وہ نظر آتے تھے، انسانی شکل میں تھے، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے علاوہ عام لوگ بھی اُن کو دیکھتے تھے۔ لہٰذا قرآن کی جو آیت آپ اپنے استدلال میں پیش فرما رہے ہیں، وہ اُن آیات کے خلاف نہیں ہے جن میں حضرت سلیمان علیہ السلام والے جنوں کا ذکر آیا ہے۔ رہا آپ کا یہ گمان کہ وہ انسانوں کے سے کام کرتے تھے، تو یہ بھی قرآن سے ثابت نہیں۔ قرآن میں یہ کہاں کہا گیا ہے کہ وہ انسانوں کی طرح پانی میں غوطے لگاتے تھے۔ یا انسانوں کی طرح

برتن اور عمارتیں بناتے تھے، یا انسانوں کی طرح باندھے جاتے تھے۔ وہاں تو مطلقاً غواصی اور ظروف سازی اور معماری وغیرہ کا ذکر ہے، اور محض اس ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ غواصی وغیرہ انسانوں کی سی غواصی وغیرہ تھی۔ تاوقتیکہ یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ غواصی بغیر اس طریقے کے ممکن نہیں ہے جس طریقے سے انسان غوطہ لگاتا ہے، اور ظروف سازی وغیرہ انھی طریقوں میں منحصر ہیں جنھیں انسان استعمال کرتے ہیں۔ اگر محض یہ بات کہ جو فعل انسان کرتا ہے وہ کسی ہستی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یہ حکم لگانے کے لیے کافی ہو کہ وہ ہستی لامحالہ انسان ہی ہونی چاہیے، تو ایک شخص نعوذ باللہ خود اللہ تعالیٰ کو انسان کہہ سکتا ہے۔ کیونکہ قرآن میں بعض وہ افعال جو انسان کرتے ہیں، خدا کی طرف منسوب کیے گئے ہیں، مثلاً بولنا، دیکھنا، سننا وغیرہ۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ اگر اس پہلو سے قطع نظر کر کے یہ بھی مان لیا جائے کہ وہ انسانوں کی طرح نظر آتے تھے، اور انسانوں ہی کی طرح وہ سب افعال کرتے تھے جن کا ذکر قرآن مجید میں کیا گیا ہے، تب بھی جو آیت آپ پیش فرما رہے ہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس گروہِ مخلوقات سے خارج تھے جو نظر نہیں آتا، اس لیے کہ کسی مخلوق کا ایسا ہونا کہ وہ انسان کو نظر نہ آئے، اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کا نظر آنا ممکن ہی نہ ہو، اور بطور خرقِ عادت بھی وہ نظر نہ آ سکے۔ قرآن مجید میں شیاطین، جن کے غیر مرئی ہونے کی صفت تو صرف ایک ہی جگہ بیان ہوئی ہے، مگر ملائکہ کی اس صفت کا متعدد مقامات پر ذکر آیا ہے، مثلاً:

اِنِّیۡۤ اَرٰی مَا لَا تَرَوۡنَ الانفال 48:8

شیطان نے اپنے اولیا سے کہا کہ میں فرشتوں کی وہ فوجیں دیکھ رہا ہوں جو تم کو نظر نہیں آتیں۔

فَاَنۡزَلَ اللّٰہُ سَکِیۡنَتَہٗ عَلَیۡہِ وَ اَیَّدَہٗ بِجُنُوۡدٍ لَّمۡ تَرَوۡہَا التوبہ 40:9

پھر اللہ نے اپنی سکینت اس پر اتاری اور ایسے لشکروں سے اس کی تائید کی جن کو تم نہ دیکھتے تھے۔

وَ اَنۡزَلَ جُنُوۡدًا لَّمۡ تَرَوۡہَا التوبہ 26:9

اور اللہ نے وہ لشکر اُتارے جن کو تم نہ دیکھتے تھے۔

اِذۡ جَآءَتۡکُمۡ جُنُوۡدٌ فَاَرۡسَلۡنَا عَلَیۡہِمۡ رِیۡحًا وَّ جُنُوۡدًا لَّمۡ تَرَوۡہَا الاحزاب 9:33

جب تم پر فوجیں حملہ آور ہوئیں تو ہم نے ان پر آندھی بھیجی اور وہ لشکر بھیجے جو تم کو نظر نہ آتے تھے۔

يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلٰٓئِكَةَ لَا بُشْرٰى يَوْمَئِذٍ الفرقان 22:25
جس روز یہ لوگ ملائکہ کو دیکھیں گے اس روز مجرموں کی خیر نہ ہوگی۔

اس کے باوجود متعدد مواقع پر قرآن مجید ہی نے بیان کیا ہے کہ ملائکہ انسانی شکل میں آئے ہیں۔ نہ صرف انبیا نے بلکہ عام انسانوں تک نے ان کو دیکھا ہے اور ان کی باتیں سنی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان بہت سی مستثنیٰ مثالوں کو دیکھ کر آپ نے ملائکہ کے متعلق بھی کیوں نہ کہہ دیا کہ ان سے مراد بھی انسانوں ہی کا ایک طبقہ ہے؟ غیر مرئی ہونے میں دونوں برابر۔ انسانی شکل میں ظاہر ہونے کے واقعات ملائکہ میں متعدد اور جنوں میں صرف ایک۔ باوجود اس کے تعجب ہے کہ آپ ملائکہ کے متعلق تو تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے بطور معجزہ وخرقِ عادت بار بار وہ انسانی صورت اختیار کرتے رہے ہیں، لیکن جنوں کے متعلق اس قسم کا ایک واقعہ سن کر آپ کا ذہن اس طرف نہیں جاتا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی غیر معمولی دعا کو قبول کر کے جس طرح اللہ تعالیٰ نے خرقِ عادت کے طور پر ہوا اور پرندوں کو اُن کے تابع کیا تھا اور ان کو جانوروں کی بولیاں سکھائی تھیں، اُسی طرح بطور خرقِ عادت اُس نے جنوں کو بھی مرئی ومحسوس بنا دیا ہوگا۔ اس کے برعکس آپ قرآن کی تمام تصریحات اور لغتِ عرب کے خلاف یہ تاویل کرنا زیادہ پسند کرتے ہیں کہ صرف اس خاص موقع پر انسانوں کو ''جن'' کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، اور مولانا......تو اس ایک مثال سے فائدہ اُٹھا کر انسانوں کی ایک مستقل قسم کا نام ہی ''جن'' فرض کر لیتے ہیں، درآں حالیکہ اس کے لیے کوئی ثبوت اُن کو قرآن سے نہیں ملا اور اس کے خلاف قرآن مجید کی صریح آیات اور کلامِ عرب کی واضح شہادتیں موجود ہیں۔ اتنی بڑی ذمہ داری کا بار اُٹھانے سے پہلے کیا اس بات پر غور کر لینا بہتر نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک غیر مرئی مخلوق کو مرئی بنا دینا کون سا ایسا مستبعد اور محال امر ہے کہ اس سے بچنے کے لیے اتنی مشقت اور اتنے تکلف کی حاجت پیش آئے؟ جب آپ نے ملائکہ جیسی لطیف مخلوق کا مرئی ہونا مان لیا تو شیاطین جیسی کثیف مخلوق کے مرئی ہو جانے میں اتنا استبعاد کیوں محسوس ہوتا ہے؟ قرآن مجید میں جنوں کی جو کچھ حقیقت بیان کی گئی ہے، وہ اس

سے زیادہ نہیں کہ وہ ایک آتشیں مخلوق ہیں، لیکن جبریل فرشتے کے متعلق تو یہ کہا ہے کہ وہ ''روح'' اور وہ بھی روح اللہ ہیں، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

فَاَرْسَلْنَآ اِلَيْهَا رُوْحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا o مریم 17:19

پھر ہم نے اس کے پاس اپنی روح کو بھیجا اور وہ اس کے سامنے اچھے خاصے آدمی کی شکل میں نمودار ہوئی۔

وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ o نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ o الشعراء 26:193

یہ قرآن رب العالمین کا اُتارا ہوا ہے، اس کو لے کر رُوح الامین اُترا ہے۔

جب ''روح اللہ'' جیسی مجرّد از عوارض مادّہ شے کو باذنِ الٰہی مرئی ہو جانا ممکن ہے تو ''نار السّموم'' جیسی چیز کا، جو مادّے اور مادّی تکاثف سے قریب تر ہے،[1] جسمیّت اختیار کر لینا کیوں ناممکن یا بعید از عقل و قیاس ہے کہ اس سے بچنے کی خاطر قرآن میں تاویلاتِ بعیدہ کا دروازہ کھولا جائے؟ قرآن کی رُو سے تو صرف باری تعالیٰ ہی کی ذات ایسی ہے کہ انسان کی نگاہیں اس کو نہیں دیکھ سکتیں لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ (الانعام 6:103) اور قَالَ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰىنِيْ (الاعراف 7:143) یہ صفت بالذات صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ باقی جتنی مخلوقات ہیں، ان میں سے کسی کے لیے بھی یہ صفت بالذات نہیں ہے۔ البتہ بعض کو اللہ تعالیٰ نے ایسا بنا دیا ہے کہ وہ عادتاً نظر نہیں آتیں، لیکن اگر اللہ چاہے تو وہ اس پر قادر ہے کہ خواہ ان کو مرئی کر دے یا ہماری نظروں کو اتنا تیز کر دے کہ ان

---

(۱) جنوں کی تخلیق جس آگ سے ہوئی ہے وہ میرے نزدیک وہ آگ نہیں ہے جو کیمیاوی استحالات سے مادّی اجسام میں پیدا ہوئی ہے' بلکہ وہ ایک خاص طور کی آگ ہے' ہماری ان مادّی آگوں سے مختلف۔ چونکہ انسانی زبان میں اس کو تعبیر کرنے کے لیے ''نار'' سے زیادہ اقرب کوئی لفظ نہ تھا' اس لیے حق تعالیٰ نے اس کو اس لفظ سے تعبیر فرمایا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ نور السموات والارض سے مراد وہ شعاع نہیں ہے جو مادّی نیرات سے نکلتی ہے' بلکہ ایک غایت درجہ مجرّد اور منزہ حقیقت ہے جس کے تصور سے انسان کے ذہن کو رُوشناس کرنے کے لیے لفظ ''نور'' سے زیادہ اقرب اور کوئی لفظ نہیں۔ تاہم اگر آپ کی یہ رائے مان لی جائے کہ ''جن'' اسی مادّی آگ کے بنے ہوئے ہیں جو آکسیجن اور کاربن کے اشتعالِ مواصلت سے پیدا ہوتی ہے تو روحانی فرشتوں کے مقابلے میں ان مادّی جنوں کا مرئی و محسوس بن جانا تو اور بھی زیادہ قریب از عقل و قیاس ہے۔

کی لطیف تر صورتوں کو دیکھ سکیں۔

## تیسری دلیل

آپ نے اور مولانا...... نے اس بات سے بھی فائدہ اُٹھانے کی کوشش کی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس جو غوطہ خور اور معمار وغیرہ تھے، ان کو ''شیاطین'' کہا گیا ہے اور شیاطین کا اطلاق جنوں کی طرح انسانوں پر بھی کیا گیا ہے، اس لیے آپ کہتے ہیں کہ ان معماروں اور غوطہ خوروں کو ان کے مرئی ہونے اور انسانوں کے سے کام کرنے کی بنا پر شیاطین الانس کیوں نہ سمجھا جائے۔

اس کو دلیل کے بجائے میں صرف غلط فہمی کہوں گا۔ اوّل تو قرآن مجید میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے کاریگروں اور خادموں کے لیے صرف شیاطین ہی کا لفظ نہیں آیا ہے ''جن'' کا لفظ بھی آیا ہے، مثلاً:

وَحُشِرَ لِسُلَيْمٰنَ جُنُوْدُهٗ مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ وَالطَّيْرِ النمل 17:27

اور سلیمان کے لیے اس کے لشکر از قسم جن و انس و پرند جمع کیے گئے۔

وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَّعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِاِذْنِ رَبِّهٖ ؕ وَمَنْ يَّزِغْ مِنْهُمْ عَنْ اَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيْرِ ⑫ يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا يَشَآءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ ؕ اِعْمَلُوْٓا اٰلَ دَاوٗدَ شُكْرًا ؕ وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ ⑬ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلٰى مَوْتِهٖٓ اِلَّا دَآبَّةُ الْاَرْضِ تَاْكُلُ مِنْسَاَتَهٗ ۚ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ اَنْ لَّوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوْا فِي الْعَذَابِ الْمُهِيْنِ ⑭

سبا 34:14-12

اور جنوں میں سے جو اس کے (حضرت سلیمان علیہ السلام) آگے اس کے ربّ کے اِذن سے کام کرتے تھے جو کچھ وہ چاہتا وہ اس کے لیے بناتے تھے، بڑی بڑی عمارتیں، مورتیں اور حوض جیسے بڑے بڑے تھال اور ایک جگہ جمی رہنے والی بھاری دیگیں پھر جب ہم نے سلیمان علیہ السلام پر موت کا فیصلہ نافذ کر دیا تو ان کو اس کی موت کی خبر جس چیز نے دی وہ کچھ اور نہ تھی، محض زمین کا کیڑا جو سلیمان علیہ السلام کے عصا کو کھا رہا تھا، جب سلیمان علیہ السلام گر پڑے تب ان جنوں پر یہ راز کھلا کہ اگر وہ غیب جانتے ہوتے تو اتنی مدت تک اس ذلیل غلامی کے

عذاب میں نہ پڑے رہتے[1]

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ غوطہ خور اور معمار شیاطین جنّ کی قسم سے تھے، شیاطین الانس نہ تھے۔

دوسرے یہ بات آپ کی اور مولانا کی نظر سے پوشیدہ رہ گئی کہ قرآن مجید میں کہیں مطلقاً الشیطان اور الشیاطین بول کر انسان مراد نہیں لیے گئے ہیں، بلکہ ابلیس اور اس کی ذریّت ہی مراد لی گئی ہے۔ ہاں اگر کہیں انسانوں کے کسی گروہ کے لیے شیاطین کا لفظ بطور صفت استعمال کیا گیا ہے تو ایسے ہر موقع پر صراحۃً یا کنایۃً یہ بتا دیا گیا ہے کہ وہاں شیاطین سے مراد انسان ہیں، جیسے وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيٰطِيْنَ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ (الانعام 112:6) اور وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ ۙ قَالُوْٓا اِنَّا مَعَكُمْ (البقرہ 14:2)

## ایمان بالکتاب کا مقتضیٰ

اس بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ کوئی ایسی قوی دلیل موجود نہیں ہے جس کی بنا پر سیدنا سلیمان علیہ السلام کے قصے میں، یا کسی دوسرے مقام پر، لفظ ”جنّ“ کے معنی متعین کرنے میں اس معنی سے انحراف کرنا جائز ہو، جس کی تصریح خود قرآن مجید متعدد مواقع پر کر چکا ہے، اور جب اس کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے تو کسی شخص کے لیے، جو قرآن مجید کے کلام الٰہی ہونے پر ایمان رکھتا ہو، یہ جائز نہیں ہے کہ جس کو خدا نے ”جنّ“ کہا ہے اور آدمی نہیں کہا، اُس کو وہ اپنے قیاس سے آدمی کہہ دے۔ ایسا قیاس کرنے کے لیے اگر کوئی سبب داعی ہوسکتا ہے تو صرف یہ ہے کہ عادتِ جاریہ، جس کا مشاہدہ اور ادراک کرنے کے ہم خوگر ہیں، اُن واقعات کے خلاف ہے جو بعض مواقع پر قرآن مجید میں جنوں کی طرف منسوب

---

(۱) یہاں یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس آیت میں ”جنّ“ کے ساتھ اِنس کا لفظ نہیں آیا ہے۔ اور یہ بھی اشارہ ہے کہ یہ جن وہ ”جنّ“ تھے جن کو غیب دانی کا گھمنڈ تھا اور جنھیں اہلِ عرب بھی عالم الغیب سمجھتے تھے۔ انھی جنوں میں سے ایک گروہ بعد میں نبیؐ سے قرآن سن کر اپنے دوسرے ہم قوموں سے کہتا ہے کہ اب ہمارے غیب دانی کے وسائل ہم سے چھن گئے ہیں اور اس کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ وَّاَنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ فَوَجَدْنٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيْدًا وَّشُهُبًا ۝ وَّاَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ يَجِدْ لَهٗ شِهَابًا رَّصَدًا الجن 9:72 اس آیت میں غیب کی خبریں حاصل کرنے کی جو صورت بیان کی گئی ہے وہ انسان کی سمجھ میں بھی نہیں آتی، کجا کہ کوئی انسان اس پر قادر ہو۔

کیے گئے ہیں، لیکن اسی طرح آگ کا ایک خاص شخص کے لیے سرد ہو جانا، لکڑی کا ایک خاص موقع پر اژدھا بن جانا، دریا کا ایک خاص وقت میں پھٹ کر راستہ دے دینا، ایک شخص کا مٹی کے پرند بنا کر ان میں جان ڈال دینا اور مُردوں کو زندہ کر دینا، چند آدمیوں کا ایک غار میں تین سو برس تک سوتے پڑے رہنا اور پھر بھی زندہ رہنا، ایک شخص کا مرنے کے سو برس بعد جی اُٹھنا اور اپنے کھانے پینے کی چیزوں کا جوں کا توں بالکل تازہ حالت میں پانا، ایک شخص کا ساڑھے نو سو برس تک زندہ رہنا اور وہ بھی یوگ کی مشقوں سے نہیں بلکہ ایک منکر قوم کے مقابلے میں تبلیغ دین کی تھکا دینے والی مشقوں کے ساتھ، یہ اور ایسے ہی متعدد واقعات ہیں جو قرآن مجید میں بیان کیے گئے ہیں اور سب اُس عادتِ جاریہ کے خلاف ہیں جس کو دیکھنے کے ہم خوگر رہے ہیں۔

اگر ہم قرآن کو خدائے علیم وخبیر اور قادر وتوانا کا کلام نہ مانیں تو سرے سے ان واقعات کی تاویل کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ محض اس بنیاد پر ان سب کو جھٹلا دیا جا سکتا ہے کہ ایسا ہوتے ہم نے کبھی نہیں سنا اور نہ دیکھا۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ قرآن اُس خدا کا کلام ہے جو ازل سے اَبد تک عالمِ وجود کے ہر چھوٹے بڑے واقعہ کا حقیقی علم رکھتا ہے اور خدا وہ خدا ہے جس کے معجزے ہم کو سورج اور سیّاروں اور زمین اور خود اپنے وجود میں ہر آن نظر آ رہے ہیں، تو ہمیں کسی غیر معمولی اور خلافِ عادت واقعہ کو بعینہٖ اُسی طرح تسلیم کرنے میں تامّل نہیں ہوسکتا جس طرح وہ قرآن میں بیان ہوا ہے۔ یہ واقعات تو کیا چیز ہیں، اگر قرآن میں کہا گیا ہوتا کہ ایک وقت میں چاند کو ماؤنٹ ایورسٹ پر لا کر رکھ دیا گیا تھا، اور کسی وقت خدا نے سورج کو مشرق کے بجائے مغرب سے نکالا تھا، تب بھی ایک مومن صادق کو اس بیان کی صداقت میں ایک لمحے کے لیے شک نہ ہوسکتا تھا، اور نہ کسی طرح تاویل کر کے اس کو عادتِ جاریہ کے مطابق ثابت کرنے کی ضرورت پیش آ سکتی تھی، اس لیے کہ یہ کائنات، جس کی وسعت کا تصور کرنے سے ہمارا دماغ تھک جاتا ہے اور اس کائنات کی ہر شے، حتیٰ کہ گھاس کا ایک تنکا اور کسی جانور کے جسم کا ایک بال بھی اپنی پیدائش میں درحقیقت اتنا ہی حیرت انگیز معجزہ ہے جتنا چاند کا ایورسٹ پر آ جانا اور سورج کا مغرب

سے طلوع ہونا۔ فرق اگر کچھ ہے تو صرف یہ کہ ایک قسم کے واقعات کو دیکھنے کی ہمیں عادت ہو گئی ہے، اس لیے ہم کو ان کے معجزہ ہونے کا شعور نہیں ہوتا، اور دوسری قسم کے واقعات شاذ ہیں اس لیے اُن کی خبر جب ہم کو دی جاتی ہے تو ہمیں اچنبھا ہوتا ہے اور ہماری عقل جو صرف مشاہدات و تجربات پر اعتماد کرنے کی خوگر ہو گئی ہے، اُن کو باور کرنے میں جھجکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے واقعات کے متعلق جب ہم کو کوئی خبر دی جائے تو ہمیں حق ہے کہ ان کے وقوع کے متعلق قابلِ وثوق شہادت طلب کریں، لیکن ایک مومن کے لیے قرآن سے بڑھ کر قابلِ وثوق شہادت اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہ دل سے یقین رکھتا ہے کہ یہ خدا کا کلام ہے، اور خدا کے فعل پر خود خدا ہی کی شہادت سب سے زیادہ معتبر ہے۔ البتہ جو شخص قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے میں شک رکھتا ہو، اس کو حق ہے کہ قرآن کے ہر بیان میں شک کرے، خواہ وہ عادتِ جاریہ کے موافق ہو یا مخالف۔

ترجمان القرآن
(شوال ۱۳۵۳ھ۔ جنوری ۱۹۳۵ء)

---

# معنیِ خلافت

یہ مضمون بھی اُسی بحث کے سلسلے میں لکھا گیا تھا جس میں سابق مضمون ''حقیقت جن'' لکھا گیا تھا۔ مصنف نے دعویٰ کیا تھا کہ آدم علیہ السلام کو جو خلافت اللہ تعالیٰ نے عطا کی تھی وہ اس معنی میں نہ تھی کہ اللہ نے اُن کو زمین پر اپنا خلیفہ بنایا تھا، بلکہ اس معنی میں تھی کہ اُن کو اپنے سے پہلے ساکنانِ زمین کا جانشین بنایا گیا تھا۔ نیز مصنف نے یہ بھی دعویٰ کیا تھا کہ خلافت کے معنی صرف جانشینی ہی کے ہیں، اس لیے خلافتِ الٰہیہ کا تصور ہی بے معنی ہے۔ اس پر ہم نے ترجمان القرآن میں مختصر تنقید کی، پھر انھی اہلِ قلم بزرگ نے، جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، اس پر تعاقب کیا، اور اس کے جواب میں یہ مضمون لکھا گیا۔

خلافت کی بحث میں سب سے پہلے ہم کو لغتِ عرب کی طرف رجوع کر کے یہ تحقیق کرنا چاہیے کہ کیا فی الواقع عربی زبان میں اس لفظ کے معنی صرف ''جانشینی'' ہی کے ہیں یا اس کے معنی نیابت کے بھی آتے ہیں۔

امام راغب اصفہانی اپنی مفردات میں لکھتے ہیں:

وَالْخَلَافَةُ نِیَابَةٌ عَنِ الْغَیْرِ اِمَّا لِغَیْبَۃِ الْمَنُوْبِ عَنْهُ وَ اِمَّا لِمَوْتِهٖ واِمَّا لِعِجْزِهٖ وَ اِمَّا لِتَشْرِیْفِ الْمُسْتُخْلَفِ۔

خلافت کسی دوسرے کی نیابت ہے، خواہ منوب عنہ کے غائب ہونے کی وجہ سے ہو، یا اس کی موت کے سبب سے ہو، یا اس کے عجز کے سبب سے، یا اُس شخص کو بزرگی عطا کرنے کے لیے جسے خلیفہ بنایا گیا ہے۔

لین (lane) نے اپنی مشہور لغت مدالقاموس (arabic english lexicon) میں لفظ خلیفہ کا معنی (successor) کے علاوہ (vicegerent) کے بھی لکھے ہیں۔

خلافت کے لیے ضروری نہیں ہے کہ منوب عنہ مر جائے یا موجود نہ ہو۔ امام راغب

لکھتے ہیں: خلف فلان فلانا قام بالامر عنه اما معه واما بعده۔ فلاں شخص فلاں شخص کا خلیفہ ہوا یعنی اُس کی طرف سے کار پرداز ہوا، خواہ اس کے ساتھ یا اس کے بعد۔

اس مادّے سے جو ابواب مشتق ہوئے ہیں، اُن کی خاصیتوں سے اس کے معنی میں بھی تغیر واضح ہوتا ہے۔

خَلَفَ خِلَافَةٌ کا معنی خلیفہ ہونے یا بعد میں آنے یا پیچھے رہنے کے ہیں۔ خلفه خلافة كان خليفته وبقى بعده وجاء بعده۔ (تاج العروس) قرآن مجید میں ہے: فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَّرِثُوا الْكِتٰبَ (الاعراف169:7) ان کے بعد ایسے ناخلف آئے یا ان کے جانشین ہوئے جو کتاب کے وارث ہوئے۔ وَقَالَ مُوْسٰى لِاَخِيْهِ هٰرُوْنَ اخْلُفْنِيْ فِيْ قَوْمِيْ (الاعراف142:7) اور موسیٰ نے اپنے بھائی ہارون سے کہا کہ تو میری قوم کے اندر میرے بعد میرا جانشین یا نائب ہو۔ قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُوْنِيْ مِنْ بَعْدِيْ (الاعراف150:7) موسیٰ نے کہا میرے بعد تم نے میری بہت بُری نیابت کی۔ وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَّلٰٓئِكَةً فِي الْاَرْضِ يَخْلُفُوْنَ (الزخرف60:43) اگر ہم چاہیں تو زمین میں تم میں سے ملائکہ پیدا کریں جو تمھاری جگہ آباد ہوں۔

تخلُّف کے معنی پیچھے رہ جانے کے ہیں: مَا كَانَ لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ اَنْ يَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ (التوبة120:9)

اَخْلَفَ کے معنی کھوئی ہوئی چیز واپس دینے یا دلانے یا اس کا بدل عطا کرنے کے ہیں۔ اخلف الله لك وعليك خيرا اى ابدلك بما ذهب عنك وعوضك عنه۔ (نہایہ ابن اثیر) چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَآ اَنْفَقْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهٗ وَهُوَ خَيْرُ الرّٰزِقِيْنَ (سبا39:34) جو تم خرچ کرو گے اللہ اس کا نعم البدل تم کو دے گا اور وہ بہترین رازق ہے۔ حدیث میں ہے: تكفل الله للغازى ان يخلف نفقته۔ اللہ نے غازی کے لیے ذمّہ لیا ہے کہ جو کچھ وہ خرچ کرے گا، اللہ اس کا بدل عطا کرے گا۔

خَلَّفَ اور اِسْتَخْلَفَ کے معنی اپنا خلیفہ بنانے کے ہیں، يقال خلف فلانا اذا جعله خليفته كاستخلفه۔ (تاج العروس)

اِسْتَخْلَفَ کہہ کر اگر منوب عنہ کی تصریح نہ کی گئی ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ اپنا خلیفہ بنایا، استخلف فلانا ای جعلہ خلیفۃ لہ۔ اور اگر منوب عنہ کی تصحیح ہو تو پھر معنی یہ ہوں گے کہ اس شخص کا جانشین بنایا جس کا ذکر کیا گیا ہے، استخلف فلانا من فلان ای جعلہ مکانہ۔ (اقرب الموارد) پس جہاں قرآن مجید نے محض استخلاف کا ذکر کیا ہے اور مستخلف لہٗ کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، مثلاً لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ (النور 55:24) ایسے مقامات پر استخلاف کے معنی یہی ہوں گے کہ اللہ نے اپنا خلیفہ بنایا، اور جہاں مستخلف لہٗ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہاں معنی یہ ہوں گے کہ دوسرے کی جگہ یا دوسرے کے بعد خلیفہ بنایا، لیکن واضح رہے کہ جب کبھی پچھلے نائب کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا نائب مقرر کرنے کا ذکر کیا جائے گا تو اس میں دونوں مفہوم شامل ہوں گے، یعنی اس کا مفہوم یہ بھی ہوگا کہ حاکم اعلیٰ نے فلاں شخص کو فلاں شخص کی جگہ مقرر کیا اور یہ بھی کہ اس نے فلاں شخص کے بعد فلاں شخص کو اپنا نائب مقرر کیا۔ مثلاً اگر کہا جائے کہ استخلف الملك اللورد ارون بعد اللورد ريدنك فی ولاية الهند۔ تو اس کے یہ معنی بھی ہوں گے کہ بادشاہ نے لارڈ ارون کو لارڈ ریڈنگ کے بعد اس کی جگہ ہندوستان کا وائسرائے بنایا اور یہ بھی ہوں گے کہ اُس نے ارون کو ریڈنگ کے بعد ہندوستان کی ولایت میں اپنا وائسرائے مقرر کیا! ان دونوں مفہوموں میں کوئی تضاد و تناقض نہیں ہے کہ بیک وقت صادق نہ آ سکیں! پس اِنْ يَّشَاْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْۢ بَعْدِكُمْ مَّا يَشَآءُ (الانعام 133:6) کا یہ مفہوم بھی ہے کہ اللہ تمھاری جگہ دوسروں کو دے دے گا اور یہ بھی کہ خدا تمھاری جگہ دوسروں کو اپنا خلیفہ بنا لے گا۔ جہاں تک لغت کا تعلق ہے کوئی امر ان دونوں میں سے کوئی ایک یا دونوں مفہوم لینے میں مانع نہیں ہے۔

جَعَلَهٗ خَلِيْفَةً کے معنی صرف خلیفہ بنانے کے ہیں۔ خلیفہ کے معنی خواہ نائب کے ہوں یا جانشین کے، دونوں صورتوں میں اس کا مفہوم ایک اضافی مفہوم ہے اور اس کا اتمام بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ کوئی مستخلف لہٗ اور منوب عنہ بھی ہو، عام اس سے کہ مقدّر رہو یا مذکور۔ پس جس جگہ جعلِ خلیفہ کے ساتھ قرآن مجید نے مستخلف لہٗ کی تصریح کر دی ہے وہاں

تو مفہوم واضح ہے، مثلاً وَاذْكُرُوْٓا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوْحٍ (الاعراف 69:7) اور وَاذْكُرُوْٓا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ عَادٍ (الاعراف 74:7) اور ثُمَّ جَعَلْنٰكُمْ خَلٰٓئِفَ فِي الْاَرْضِ مِنْۢ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ ۝ (یونس 14:10) لیکن جہاں مستخلف لہٗ کی طرف قطعاً کوئی اشارہ نہیں ہے وہاں ایک مستخلف لہٗ مقدر ماننا پڑے گا، مثلاً يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْاَرْضِ (ص 26:38) اور وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْاَرْضِ ۭ (النمل 62:27) اور وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ (الانعام 165:6) اور اِنِّىْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً (البقرہ 30:2) اسی طرح کی تمام آیات کے بارے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں انسان یا انسانوں کو کس کا خلیفہ بنانے کا ذکر ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ پچھلی مخلوقات یا گذشتہ اقوام، یا شاہانِ پیشین کا خلیفہ، تو قطع نظر اس سے کہ یہ ایک تکلّف ہے، بعض آیتوں میں یہ معنی کھپتے ہی نہیں۔ مثال کے طور پر وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْاَرْضِ میں خلفا کو زمین کی طرف مضاف کیا گیا ہے، جس کا لفظی ترجمہ زمین کے خلفا ہے۔ اس سے یہ معنی نکالنے کی کہاں گنجائش ہے کہ زمین پر پہلے جو لوگ متمکن تھے ان کے خلفا؟ پھر اِنِّىْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةٌ کے معنی اگر یہ لیے جائیں کہ ''میں پچھلے ساکنینِ ارض کا ایک خلیفہ بنانے والا ہوں'' تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کہیں اُن ساکنینِ ارض کا ذکر کیا ہے جن کی خلافت انسان کے سپرد کی گئی ہے؟ اگر کیا ہے تو حوالہ پیش کیجیے۔ اگر نہیں کیا تو فرمائیے کہ ایسی صورت میں محض زبان اور ادب کے نقطۂ نظر سے اس فقرے کا یہ مفہوم زیادہ اقرب الی الفہم ہے کہ ''میں پچھلے مجہول الحال ساکنینِ ارض کا ایک خلیفہ بنانے والا ہوں'' یا یہ کہ ''میں زمین میں اپنا ایک نائب مقرر کرنے والا ہوں'' اگر سامع صرف عربی جانتا ہو اور ان عقلی مقدمات سے ناآشنائے محض ہو جنھیں مولانا...... نے ترتیب دے کر ایک نتیجہ اخذ کیا ہے، تو اس فقرے کو سن کر وہ ان دونوں معنوں میں سے کون سے معنی مراد لے گا؟

## خلافت میں فرماں روائی کا مفہوم

اس لغوی تحقیق کے بعد میں آپ کو دعوت دوں گا کہ آپ خلافت کے اس مفہوم پر غور کیجیے جس کو خود آپ نے اور مولانا...... نے مراد لیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ:

"خلافت فی الارض سے مراد زمین کی سلطنت وحکومت کی جانشینی ہے"۔

مولانا...... اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً (البقرہ 30:2) کا ترجمہ "میں زمین میں ایک بادشاہ بنانے والا ہوں" کرتے ہیں اور اس پر نوٹ لکھتے ہیں:

"حضرت آدم اپنے سے پہلے ساکنانِ زمین کے بجائے بادشاہ بنائے گئے تھے"۔

غور فرمائیے کہ خلافت کے معنی تو محض جانشینی یا قائم مقامی یا بعد میں آنے کے ہیں۔ پھر اس میں بادشاہی اور فرمانروائی کا مفہوم کہاں سے آ گیا؟ اگر نفسِ خلافت اس مفہوم سے خالی ہے، اور یقیناً خالی ہے، تو اس میں یہ مفہوم اس اعتبار ہی سے آ سکتا ہے کہ خلیفہ کو خلافت کسی فرمانروا اور کسی سلطان سے ملی ہو۔ پھر جب انسان کو وہ خلافت ملی جس میں خود آپ کے اعتراف کے مطابق سلطنت وفرمانروائی کی جھلک ہے تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ انسان جس کا خلیفہ ہوا وہ کوئی فرمانروا تھا۔ اب فرمائیے کہ کیا قرآن سے یا علمی تحقیق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان سے پہلے زمین پر کوئی ایسی مخلوق تھی جس میں فرمانروائی کی شان تھی؟ فرمانروائی کے لیے علم، حکمت، اختیار، ارادہ، قدرت وغیرہ صفات کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ ان کے بغیر زمین اور اس کی موجودات پر فرمانروائی نہیں ہو سکتی۔ علمی تحقیقات سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کرۂ خاکی پر انسان سے پہلے کوئی مخلوق ایسی موجود نہ تھی جو ان صفات سے متصف ہوتی۔ اسی کی تصدیق قرآن بھی کرتا ہے۔ وہ ہم کو بتاتا ہے کہ انسان سے پہلے خدا کی جو مخلوق سب سے افضل تھی یعنی ملائکہ جن کو (عِبَادٌ مُّکْرَمُوْنَ) کہا گیا ہے، اس کا بھی یہ حال تھا کہ وہ علم اشیا سے بے خبر تھی (ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ○ قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ (البقرہ 2:32-31) اور ارادہ و اختیار کی آزادی سے بالکل محروم تھی۔ لَّا یَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ ○ (التحریم 6:66) دوسری مخلوق جن تھے، سو ان کے متعلق کوئی بات قرآن مجید نے ایسی بیان نہیں کی جس سے معلوم ہوتا ہو کہ ان کو زمین کی فرمانروائی حاصل تھی۔ رہے حیوانات و نباتات و جمادات، تو ان کا حال آپ جانتے ہیں۔ پھر آخر وہ کون سی مخلوق تھی جس کی خلافت زمین کی فرمانروائی کے اعزاز کے ساتھ انسان کو حاصل ہوئی؟

تاہم اگر مان لیا جائے کہ یہ پرانے ساکنینِ ارض ہی کی خلافت ہے، اور وہ ساکنینِ ارض انسان سے پہلے زمین کے فرمانروا تھے، تو کیا وہ بالاصالت فرمانروا تھے، یا ان کی فرمانروائی بھی نائبانہ تھی؟ پہلی شق تو آپ اختیار نہیں کر سکتے، کیونکہ اسلامی عقیدے کی رُو سے بالاصل اور بالذات فرمانروا صرف حق تعالیٰ ہے، اور اس کے سوا سب کی فرمانروائی محض عطائی ہے۔ اب رہی دوسری شق تو اس کو اختیار کرنے کی صورت میں یا تو آپ کو خلافت در خلافت کا ایک لامتناہی سلسلہ ماننا پڑے گا، یا پھر یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ یہ فرمانروائی کی شان خواہ یکے بعد دیگر کتنے ہی خلفا کو ملی ہو، بہرحال اس کا سرچشمہ وہی ذاتِ حق تعالیٰ ہے، اور خلافت میں بادشاہی کی جھلک اُسی وقت آ سکتی ہے جبکہ وہ خلافتِ الٰہی ہو۔

## قرآنی اشارات

میں آپ کو اُن قرآنی اشارات کی طرف توجہ دلاؤں گا جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو جس خلافت سے سرفراز کیا گیا ہے، وہ دراصل خلافت الٰہی ہے۔

قرآن مجید کا بیان ہے کہ اللہ نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا، لَقَدۡ خَلَقۡنَا الۡاِنۡسَانَ فِیۡۤ اَحۡسَنِ تَقۡوِیۡمٍ (التین 4:95) اس کو اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا، قَالَ یٰۤاِبۡلِیۡسُ مَا مَنَعَکَ اَنۡ تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِیَدَیَّ (ص 75:38) اس میں اپنی طرف سے روح پھونکی، ثُمَّ سَوّٰىهُ وَ نَفَخَ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِهٖ (السجدہ 9:32) اس کو علم کی نعمت سے سرفراز کیا، وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الۡاَسۡمَآءَ کُلَّهَا (البقرہ 31:2) اور زمین و آسمان کی ساری چیزوں کو اس کے حق میں مسخر کر دیا، وَسَخَّرَ لَکُمۡ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الۡاَرۡضِ جَمِیۡعًا مِّنۡهُ (الجاثیہ 13:45)

ان صفات کے ساتھ جب انسان کی تخلیق پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی تو اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ اس کے آگے سجدہ کریں۔ یہ حکم سورۂ ص کے آخر میں جس انداز سے بیان کیا گیا ہے، وہ خاص طور پر قابلِ غور ہے:

اِذۡ قَالَ رَبُّکَ لِلۡمَلٰٓئِکَةِ اِنِّیۡ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنۡ طِیۡنٍ (٧١) فَاِذَا سَوَّیۡتُهٗ وَنَفَخۡتُ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِیۡ فَقَعُوۡا لَهٗ سٰجِدِیۡنَ (٧٢) فَسَجَدَ الۡمَلٰٓئِکَةُ کُلُّهُمۡ اَجۡمَعُوۡنَ (٧٣) اِلَّاۤ اِبۡلِیۡسَ ؕ اِسۡتَکۡبَرَ وَکَانَ مِنَ الۡکٰفِرِیۡنَ (٧٤) قَالَ یٰۤاِبۡلِیۡسُ مَا مَنَعَکَ اَنۡ تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِیَدَیَّ ؕ اَسۡتَکۡبَرۡتَ

اَمۡ كُنۡتَ مِنَ الۡعَالِيۡنَ (75) قَالَ اَنَا خَيۡرٌ مِّنۡهُ ؕ خَلَقۡتَنِىۡ مِنۡ نَّارٍ وَّخَلَقۡتَهٗ مِنۡ طِيۡنٍ (76) قَالَ فَاخۡرُجۡ مِنۡهَا فَاِنَّكَ رَجِيۡمٌ (77) صٓ 38:77-71

جبکہ تیرے رب نے ملائکہ سے کہا کہ میں مٹی سے ایک بشر پیدا کرنے والا ہوں، پس جب میں اس کو پورا بنالوں اور اس کے اندر اپنی رُوح سے کچھ پھونک دوں تو تم اس کے آگے سجدے میں گر جانا۔ چنانچہ تمام ملائکہ نے سجدہ کیا، مگر ابلیس نے نہ کیا۔ وہ گھمنڈ میں پڑ گیا اور کافروں میں سے ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ابلیس! کس چیز نے تجھے اس ہستی کو سجدہ کرنے سے منع کیا ہے جسے میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا ہے؟ تو نے اپنے آپ کو بڑا سمجھ لیا ہے یا واقعی تو کچھ بڑے لوگوں میں سے ہے۔ اس نے کہا کہ میں اس سے بہتر ہوں۔ تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا ہے اور اس کو مٹی سے بنایا ہے۔ اس پر اللہ نے فرمایا: یہاں سے تو نکل جا کیونکہ تو مردود ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو سجدہ کرنے کا جو حکم دیا گیا تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ اللہ نے اس کو اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا تھا۔ یعنی وہ قدرت اور صنعتِ الٰہی کا مظہرِ اتم تھا۔ اور اس کے اندر خود اپنی طرف سے ایک خاص رُوح پھونکی تھی اور ایک محدود پیمانے پر اس میں وہ صفات پیدا کر دی تھیں جو بدرجۂ فوق التمام خود باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہیں۔ اس شان اور ان صفات پر انسان کو پیدا کرنے کے بعد اعلان کیا گیا کہ ہم اس کو زمین میں خلیفہ بنانے والے ہیں۔ جیسا کہ سورۂ بقرہ کے چوتھے رکوع میں ارشاد ہوا ہے۔ فرشتوں نے اس معاملے میں کچھ اپنے شکوک پیش کیے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے سامنے انسان کی سب سے افضل صفت یعنی علم کا مظاہرہ کرایا۔ اس طرح جب خلافت کے لیے انسان کی اہلیت ثابت کر دی گئی تو فرشتوں کو حکم دیا گیا کہ اس کی خلافت تسلیم کرو اور علامتِ تسلیم کے طور پر اُسے سجدہ کرو۔ تمام فرشتوں نے اسے تسلیم کیا اور سربسجود ہو گئے، مگر شیطان نے اس کی خلافت ماننے سے انکار کیا، اس لیے اس کو راندۂ درگاہ کر دیا گیا۔

یہ تمام اشارات کیا ظاہر کر رہے ہیں؟ تمام مخلوقات پر انسان کی فضیلت کا اظہار کیا جاتا ہے۔ عام مقابلے میں اس کی فضیلت ثابت کی جاتی ہے۔ بتایا جاتا ہے کہ وہ ہماری صفات کا مظہرِ اتم ہے اور ہم نے اس میں اپنی طرف سے خاص رُوح پھونکی ہے۔ حکم ہوتا ہے اور وہ بھی کس کو؟ فرشتوں کو کہ اس کو سجدہ کرو۔ ان سب باتوں کے ساتھ اعلان کیا جاتا

ہے کہ ہم اس کو خلیفہ بنانے والے ہیں۔ ان تیاریوں کے ساتھ جس خلیفہ کی خلافت کا اعلان کیا گیا، کیا وہ محض پُرانے ساکنینِ ارض ہی کا خلیفہ تھا؟ اگر بات صرف اتنی ہی تھی کہ پرانے بسنے والوں کی جگہ کسی دوسرے کو بسایا جا رہا تھا تو اس کے لیے فرشتوں کے سامنے اس کی خلافت کا اعلان کرنے اور یوں اس کی فضیلت کا مظاہرہ کرانے کی کیا ضرورت تھی؟ اور پھر ملائکہ کو یہ حکم کیوں دیا گیا کہ اس کرۂ خاکی کے نو آباد کار کو، جو فقط دوسرے لوگوں کی جگہ لینے کے لیے جا رہا تھا، سجدہ کریں؟

## خلافتِ الٰہی سے مراد کیا ہے؟

دوسری بات جو قرآن مجید میں ایک اور موقع پر ارشاد ہوئی ہے، خلافتِ الٰہی کے مفہوم پر صاف روشنی ڈالتی ہے، فرمایا:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا الاحزاب 72:33

ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا تھا مگر انھوں نے اس کا بار اُٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے، اور انسان نے اس کو اُٹھالیا، بے شک وہ ظالم اور انجام سے بے خبر نکلا۔

اس آیت میں بارِ امانت سے مراد اختیار (freedom of choice) اور ذمہ داری و جواب دہی (responsibility) ہے اور ارشادِ الٰہی کا مطلب یہ ہے کہ آسمانوں اور زمینوں اور پہاڑوں میں اس بار کو اُٹھانے کی تاب نہ تھی۔ انسان سے پہلے کوئی مخلوق ایسی نہ تھی جو یہ پوزیشن قبول کر سکتی! آخر کار انسان آیا اور اس نے یہ بار اُٹھالیا۔ اس بیان سے متعدد نکات نکلتے ہیں:

(۱) انسان سے پہلے زمین و آسمان میں کوئی مخلوق بارِ امانت کی حامل نہیں تھی۔ انسان پہلی مخلوق ہے جس نے یہ بار اُٹھایا ہے۔ لہٰذا منصبِ امانت میں وہ کسی مخلوق کا جانشین (successor) نہیں ہے۔

(۲) جس چیز کو سورۂ بقرہ میں خلافت کہا گیا ہے وہی چیز یہاں امانت کے لفظ سے تعبیر کی

گئی ہے۔ کیونکہ وہاں فرشتوں پر ثابت کیا گیا تھا کہ تم خلافت کے اہل نہیں ہو، اس کا اہل انسان ہے اور یہاں فرمایا گیا ہے کہ زمین و آسمان کی کوئی مخلوق ہماری امانت کا بارِ اُٹھانے کی اہل نہ تھی، صرف انسان اس کا متحمل ہوا۔

(۳) خلافت کے مفہوم کو امانت کا لفظ واضح کر دیتا ہے اور یہ دونوں لفظ نظامِ عالم میں انسان کی صحیح حیثیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ انسان زمین کا فرمانروا ہے، مگر اس کی فرمانروائی بالاصالت نہیں ہے بلکہ تفویض کردہ (delegated) ہے۔ لہٰذا اللہ نے اس کے اختیاراتِ مفوضہ (delegated powers) کو امانت سے تعبیر کیا ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ اس کی طرف سے ان اختیاراتِ مفوضہ کو استعمال کرتا ہے اُسے خلیفہ (vicegerent) کہا ہے۔ اس تشریح کے مطابق خلیفہ کے معنی یہ ہوئے کہ وہ شخص جو کسی کے بخشے ہوئے اختیارات کو استعمال کرے۔

(person excercising delegated powers)

ترجمان القرآن

(ذی القعدہ ۱۳۵۳ھ۔ فروری ۱۹۳۵ء)

-----

# رواداری کا غیر اسلامی تصوّر

”تفہیم القرآن“ میں آیت وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ فَاِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَي الظّٰلِمِيْنَ (البقرہ 193:2)[۱] کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا گیا تھا کہ ”باز آ جانے سے مراد کافروں کا اپنے کفر و شرک سے باز آ جانا نہیں بلکہ فتنہ سے باز آ جانا ہے۔ کافر، مشرک دہریے، ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنا جو عقیدہ رکھتا ہے، رکھے اور جس کی چاہے عبادت کرے، یا کسی کی نہ کرے۔ اس گمراہی سے اس کو نکالنے کے لیے ہم اسے فہمائش اور نصیحت تو کریں گے مگر اس سے لڑیں گے نہیں، لیکن اسے یہ حق ہرگز نہیں ہے کہ اللہ کی زمین پر اللہ کے قانون کے بجائے اپنے باطل قوانین جاری کرے اور اللہ کے بندوں کو غیر از خدا کسی کا بندہ بنائے۔ یہ فتنہ بزورِ شمشیر مٹایا جائے گا اور مؤمن کی تلوار اس وقت تک نیام میں نہ جائے گی جب تک کفار اپنی روش سے باز نہ آ جائیں“۔ اس تفسیر کے خط کشیدہ فقرے پر ناظرین ترجمان القرآن میں سے ایک صاحبِ علم بزرگ نے حسب ذیل اعتراض کیا ہے:

(الف) اس کے معنی یہ ہیں کہ اسلام جو امن اور سلامتی کا حامی اور مؤید ہے، دوسروں کے مذہب میں مداخلت اور اس بنا پر لڑائی روا رکھتا ہے، حالانکہ یہ لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ (البقرہ 256:2) کے مخالف ہے۔

(ب) مخالفین کو اپنے اپنے مذہب اور عقائد پر قائم رہنے کی آزادی لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ الکافرون 6:109 سے بھی ظاہر ہے، جو کوئی اپنے عقائد میں آزاد ہوگا، اسے ان کی

---

(۱) آیت کا لفظی ترجمہ یہ ہے: اور ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لیے ہو جائے پھر اگر وہ باز آ جائیں تو دست درازی جائز نہیں ہے مگر ظالموں پر۔

اشاعت اور تبلیغ میں بھی آزادی ہونی چاہیے، کیونکہ وہ انھی عقائد کو برحق سمجھتا ہے۔ قرآنی مفہوم سے اسی آزادی کا پتا چلتا ہے اور باہمی مناظرات کا ثبوت بھی ملتا ہے، مثلاً وَلَا تُجَادِلُوْٓا اَھْلَ الْکِتٰبِ اِلَّا بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ (العنکبوت 46:29) غیر مذاہب کے عبادت خانے اور طریق عبادت اسلامی مداخلت سے محفوظ رہے ہیں۔ حتیٰ کہ مسجد نبویؐ میں اہلِ کتاب کو اپنے طریق پر عبادت کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے عزیز مصر کی ملازمت اختیار کی، جس کا عقیدہ اور عمل مشرکانہ تھا۔ ہاں اپنے طور پر امن کے ساتھ تبلیغ کرتے رہے جیسا کہ یٰصَاحِبَیِ السِّجْنِ ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَیْرٌ اَمِ اللّٰہُ الْوَاحِدُ الْقَھَّارُ (یوسف 39:12) سے ظاہر ہے، اس طرح دوسروں کو بھی اپنے خیالات کی اشاعت کا حق پہنچتا ہے۔

(ج) زیر خط عبارت کو مدنظر رکھتے ہوئے مسلمان کہیں بھی مخلوط آبادی میں امن سے زندگی نہیں گزار سکتے۔ غیر مسلم تمدنی اور معاشرتی اُمور میں بھی کیوں نہ ان کے ساتھ تعاونِ باہمی اور رواداری سے کام لیں۔ جبکہ ان کا سیاسی اور اساسی عقیدہ ہی سدِّ راہ ہو؟ ایسے مسلمان اگر ترکی اور ایران میں بھی آباد ہوں تو بقول آپ کے وہاں بھی انھیں علَمِ جہاد بلند کرنا ہوگا کیونکہ ان ممالک میں حدود اور قوانینِ اسلامی نافذ نہیں۔ اس زمانے میں عالمگیر سیاست اس نہج پر مدوّن ہے کہ کوئی جماعت غیر معروف طریقوں سے غیر مسلموں کے ساتھ تعاون وتعاملِ باہمی سے کام نہیں لے سکتی، کیونکہ آپ کا فرمودہ استدلال کسی اشتراکِ عمل کے لیے مانع ہوگا۔ اگر اسلامی جماعت اپنے عقائد کی اشاعت کا حق رکھتی ہے تو اسے غیر مسلموں کو بھی، خصوصاً جبکہ وہ حکمران ہوں، وہی حق دینا ہوگا۔ ہرچہ برخود نہ پسندی بر دیگراں مپسند۔ رسولِ اکرمؐ نے مدینہ منورہ کے اہلِ کتاب کے ساتھ جو تعاملِ باہمی کے معاہدے کیے تھے، کیا وہ معاہدے ایسی ہی شرائط پر مبنی تھے؟ مکّی زندگی کے ابتدائی مراحل آپ کے استدلال کے موید نہیں۔ بالفاظِ دیگر ایسی جماعت کا وجود ہی کسی غیر مسلم حکومت کے لیے کھلا چیلنج ہے کہ جونہی اسے قوت ملی وہ اس کے قوانین اور اس کے نظامِ حکومت کو مٹانے کے لیے

تلوار ہاتھ میں لے لے گی۔ کون اس کو برداشت کرے گا؟''

اس اعتراض کا مختصر جواب تو چند جملوں میں بھی دیا جا سکتا ہے، لیکن درحقیقت یہ اعتراض اپنی پشت پر غلط فہمیوں کا ایک بڑا انبار رکھتا ہے، اور وہ غلط فہمیاں اُمت میں بڑی کثرت سے پھیلی ہوئی ہیں، حتیٰ کہ ان کی وجہ سے مسلمان بالعموم اپنے دین کے بنیادی تقاضوں تک کو سمجھنے سے قاصر ہو رہے ہیں، اس لیے یہاں ذرا اس پر تفصیل سے بحث کی جاتی ہے۔

یہ بحث تو بعد میں ہوتی رہے گی کہ اسلام امن اور سلامتی کا مؤید کس معنی میں ہے اور لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ اور لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ کا کیا مطلب ہے اور یہ کہ حضرت یوسف علیہ السلام نبوت کرنے آئے تھے یا تلاشِ روزگار میں نکلے تھے۔ ان باتوں سے پہلے اِس سوال کا تصفیّہ ہونا چاہیے کہ فی الواقع اسلام کا مشن اس دنیا میں ہے کیا؟ کیا وہ جبّاروں کی سواری کے لیے انسانوں کو سدھانے آیا ہے تاکہ ہر جبّار جب دنیا میں خدائی کرنے اُٹھے تو اسلام کے پیرووں کو اپنا اطاعت گزار خادم پائے؟ کیا اس نے دنیا بھر کی حکومتوں اور سلطنتوں کے لیے پُرامن رعیّت فراہم کرنے کا اجارہ لیا ہے کہ ہر حکومت کو، خواہ اس کا نظام کسی نوعیت کا ہو، اپنی مشینری چلانے کے لیے اسلام کے کارخانے سے ہر قسم کے ڈھلے ڈھلائے پُرزے حاصل ہو جایا کریں؟ کیا اس کا کام بس یہی ہے کہ چند عقائد اور چند اصولِ اخلاق کی تعلیم دے کر آدمیوں میں اتنی لچک اور اتنی نرمی پیدا کر دے کہ وہ ہر نظامِ تمدن میں، خواہ وہ کسی قسم کا تمدّن ہو، بآسانی کھپ سکیں؟ اگر معاملہ حقیقت میں یہی ہے تو اسلام بودھ مذہب اور سینٹ پال کی بنائی ہوئی مسیحیت سے کچھ بہت زیادہ مختلف چیز نہیں ہے اور اس کے بعد یہ سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے کہ ایسے مذہب کی کتاب میں قَاتِلُوْھُمْ جیسا خوف ناک لفظ سرے سے آیا ہی کیوں۔ اسے تو اپنے پیرووں کو جنگ اور جہاد کا حکم دینے کے بجائے اپنے مخالفین سے یہ کہنا چاہیے تھا کہ: ''ہم غریبوں کو آخر کیوں مارتے ہو؟ ہم نہ نظامِ حکومت میں کوئی انقلاب برپا کرنا چاہیں نہ نظامِ تمدّن میں کسی ترمیم و تنسیخ کی دعوت دیں۔ اقتدار کسی کا بھی ہو، اُس کے ماتحت پُرامن باشندوں کی حیثیت سے رہنا ہمارا مسلک اور حکومتِ وقت کی وفاداری ہمارا دین و ایمان۔ پھر ہم سے تمھیں پرخاش کی کیا وجہ؟ رہا ہمارا

مذہبی عقیدہ اور ہمارا پوجا پاٹ کا نظام تو اس سے تمھارا کیا بگڑتا ہے؟ تمھارا کون سا تمدّنی ادارہ اور کون سا مفاد ایسا ہے جس پر ہمارے عقیدے یا ہماری پوجا کی ضرب پڑتی ہو؟''

یہ جواب اگر اچھے معقول پیرایہ میں دیا جاتا اور عملاً نبیؐ اور آپ کے پیرو وفادارانہ خدمات بھی انجام دیتے رہتے تو مشرکینِ مکہ ہمارے انگریز آقاؤں کے مقابلے[1] میں کچھ ایسے زیادہ نامعقول نہ تھے کہ مسجدوں میں اذان ونماز کی آزادی اور تبلیغی انجمنوں کے قیام کی اجازت نہ دیتے۔ لیکن اگر حقیقت یہ نہیں ہے بلکہ اسلام خود ایک نظامِ زندگی رکھتا ہے۔ جس میں عقائد، اخلاق اور عبادات کے ساتھ انفرادی طرزِ عمل اور اجتماعی زندگی کے تمام معاملات سے متعلق احکام وقوانین بھی ہیں، اور اگر اسلام کی دعوت اپنے اس پورے نظام کی طرف ہے، اور اگر اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس کا اپنا نظام ہی برحق ہے اور اسی میں انسان کی فلاح ہے اور اس کے سوا ہر دوسرا نظام باطل ہے، تو ان باتوں کے ساتھ یہ قطعی ناگزیر ہے کہ اسلام زمین میں اپنے نظام کو غالب اور دوسرے نظامات کو مغلوب کرنے کا بھی تقاضا کرے۔ ایک نظامِ زندگی کو حق اور صدق ہونے کی حیثیت سے پیش کرنا اور پھر عملاً اس کی اقامت کی دعوت نہ دینا سراسر ایک مہمل بات ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ مہمل بات یہ ہے کہ دوسرے نظامات کو باطل کہا جائے اور پھر ان کے غلبے کو برداشت بھی کیا جائے۔ مزید برآں یہ بات بداہۃً محال ہے کہ ایک نظامِ زندگی کی پیروی کسی دوسرے نظامِ زندگی کے ماتحت رہتے ہوئے کی جاسکے، اس لیے وہ صرف ایک فاتر العقل ہی ہوسکتا ہے جو ایک ہی وقت میں اپنے پیش کردہ نظام کی پیروی کا مطالبہ بھی کرے اور ساتھ ہی دوسرے نظامات کے اندر پُرامن وفادارانہ زندگی بسر کرنے کی تعلیم بھی دے۔

پس اسلام کا اپنے مخصوص نظامِ زندگی کی طرف دعوت دینا عین اپنی فطرت میں اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ دوسرے نظامات کو ہٹا کر ان کی جگہ اپنے نظام کی اقامت کا مطالبہ کرے، اور اس مقصد کے لیے اپنے پیرووں کو جدوجہد کی اُن تمام صورتوں کے اختیار کرنے کا حکم دے جن سے یہ مقصد حاصل ہوا کرتا ہے اور مدعیانِ اتباع کے ایمان وعدمِ

---

(۱) واضح رہے کہ یہ مضمون ۱۹۴۲ء میں لکھا گیا تھا۔

ایمان کا نشانِ امتیاز اسی سوال کو قرار دے کہ آیا وہ اس جدوجہد میں جان و مال کی بازی لگاتے ہیں یا باطل نظامات کے ماتحت جینے پر راضی رہتے ہیں؟ قرآن اور حدیث دونوں کو اُٹھا کر دیکھ لیجیے، آپ کو صاف نظر آ جائے گا...... بشرطیکہ دل میں کوئی چور نہ ہو...... کہ اسلام کا اصل مؤقف یہی ہے نہ کہ وہ جو آپ بیان فرما رہے ہیں۔

پھر جب حقیقت یہ ہے اور ہم اسلام کی حقیقت کو جان کر اس پر ایمان لائے ہیں تو یقیناً ہمارے وجود کو ہر غیر اسلامی حکومت کے لیے کھلا چیلنج ہونا ہی چاہیے۔ کوئی اس کو برداشت کرے یا نہ کرے، غیر مسلموں کے ساتھ تعاون و تعامل ہو سکے یا نہ ہو سکے، بہرحال اگر ہم اپنے ایمان میں صادق ہیں تو ہمارا کام یہی ہے کہ جہاں بھی خدا کا قانونِ شرعی نافذ نہیں ہے، وہاں ہم اس کے نفاذ کے لیے جدوجہد کریں۔ ہمارا مسلمان ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے کہ جو لوگ خدا سے پھرے ہوئے ہیں، وہ ہماری اس جدوجہد کو برداشت بھی کریں۔ اور غیر مسلموں کے ساتھ تعاون و تعامل بھی ہمارے لیے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس نظامِ زندگی پر ہم ایمان لائے ہیں اس کے قیام کی جدوجہد صرف اس لیے چھوڑ دیں کہ غیر مسلمانوں کے ساتھ تعاون و تعامل اس صورت میں نہ ہو سکے گا۔ اسلام بے شک امن اور سلامتی کا حامی اور مؤید ہے، مگر اس کی نگاہ میں حقیقی امن اور سلامتی وہی ہے جو حدود اللہ کی اقامت سے حاصل ہوتی ہے۔ جس کسی نے امن اور سلامتی کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ شیطانی نظامات کے زیرِ سایہ اطمینان کے ساتھ سارے کاروبار چلتے رہیں اور مسلمان کی نکسیر تک نہ پھوٹے، اس نے اسلام کا نقطۂ نظر بالکل نہیں سمجھا۔ اسے اچھی طرح معلوم ہو جانا چاہیے کہ اسلام ایسے امن اور ایسی سلامتی کا ہرگز حامی اور مؤید نہیں ہے۔ اُسے دوسروں کا قائم کردہ امن نہیں بلکہ اپنا قائم کردہ امن مطلوب ہے اور اسی میں وہ انسان کی سلامتی دیکھتا ہے۔

رہا لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ۔ تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اسلام اپنے عقائد زبردستی کسی سے نہیں منواتا، کیونکہ یہ بزور منوانے کی چیز نہیں ہے۔ اسی طرح وہ اپنی عبادات بھی، جن کا لازمی تعلق اس کے عقائد سے ہے، زبردستی کسی پر مسلط نہیں کرتا، کیونکہ ایمانِ صحیح کے

بغیر یہ عبادات محض بے معنی ہیں۔ ان دونوں اُمور میں وہ ہر ایک کو آزادی دینے کے لیے تیار ہے، لیکن وہ اس بات کو گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں ہے کہ قوانینِ تمدن، جن پر اسٹیٹ کا نظام قائم ہوتا ہے، خدا کے سوا کسی اور کے بنائے ہوئے ہوں اور خدا کی زمین پر اس کے باغی اس کو نافذ کریں، اور مسلمان اُن کے تابع ہو کر رہیں۔ اس معاملے میں بہر حال ایک فریق کو دوسرے فریق کے ''مذہب'' میں مداخلت کرنی ہی پڑے گی۔ اگر مسلمان ''مذہبِ کفر'' میں مداخلت نہ کریں گے تو کافر ''مذہبِ اسلام'' میں مداخلت کر کے رہیں گے اور اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مسلمانوں کی زندگی کے بہت بڑے حصے پر مذہبِ کفر جاری ہو گا۔ لہٰذا بجائے اس کے کہ یہ مداخلت کفار کی طرف سے ہو، اسلام یہ تقاضا کرتا ہے کہ مسلمان آگے بڑھ کر نظامِ زندگی پر قبضہ کریں اور پھر جہاں تک مذہبی عقائد اور عبادات کا تعلق ہے، غیر مسلموں کے ساتھ لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ کے اصول پر عمل کریں۔

اب ہم اُن دلائل پر ایک نظر ڈالنا چاہتے ہیں جن کا سہارا جناب معترض نے لیا ہے اور جن پر اس طرزِ خیال کے لوگ بالعموم اعتماد کیا کرتے ہیں۔

ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جب تم ''فتنے'' سے مراد کفر کا غلبہ اور کفار کی بالا دستی لیتے ہو، اور جہاد و قتال کی غایت یہ قرار دیتے ہو کہ تمھاری اس تفسیر کے مطابق جس چیز کا نام ''فتنہ'' ہے وہ مٹ جائے اور اس کی جگہ ''اللہ کا دین'' قائم ہو، تو اس سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اسلام دو بالکل متضاد حیثیتیں اختیار کر رہا ہے۔ ایک طرف کہتا ہے: لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ۔ دین میں کوئی جبر و اِکراہ نہیں ہے۔ دوسری طرف غیر مسلموں کا یہ حق تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا ہے کہ وہ اپنے نظریہ و مسلک کے مطابق حکومت کا نظام چلائیں، اور ان کے قوانین کا اجرا موقوف کر کے زبردستی اُن پر ''اللہ کے دین'' کو مسلط کرنا چاہتا ہے۔ ایک طرف لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ کہہ کر غیر مذاہب کے پیروؤں کو اپنے مذہب و عقائد پر قائم رہنے کی آزادی دیتا ہے۔ دوسری طرف اُن سے ٹھیک اسی بات پر لڑائی چھیڑتا ہے کہ وہ اپنے عقیدے اور اپنے اصولوں کے مطابق معاملاتِ دنیا کا انتظام کیوں کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اسلام ہرگز اس تضاد کا حامل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا تمھاری تفسیر صحیح نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر غیر اسلامی حکومت کا نفسِ وجود اسلام کی نگاہ میں فتنہ ہوتا اور اس کو مٹانے پر مسلمان مامور ہوتے تو کس طرح ممکن تھا کہ حضرت یوسف علیہ السلام مصر کی غیر اسلامی حکومت میں وزارت کا عہدہ طلب کرتے اور اپنی وزارت کے دَور میں مصر کے شاہی قوانین کے پابند رہ کر کام کرتے جیسا کہ آیت مَا كَانَ لِيَأْخُذَ اَخَاهُ فِيْ دِيْنِ الْمَلِكِ (یوسف 76:12) سے ظاہر ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تمھاری اس تفسیر کو صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اسلام دنیا میں ایک کبھی نہ ختم ہونے والی جنگ چھیڑتا ہے اور اپنے پیروؤں پر جارحانہ جنگ کا ایک ایسا فرض عائد کرتا ہے جس کی وجہ سے مسلمان دنیا میں کہیں امن کے ساتھ نہیں رہ سکتے۔ اس تفسیر کی رُو سے تو ہم پر لازم ہو جاتا ہے کہ نہ صرف تمام غیر مسلم حکومتوں کے خلاف بلکہ اُن مسلمان حکومتوں کے خلاف بھی علَم جہاد بلند کریں جن میں اسلامی حدود و قوانین نافذ نہیں ہیں۔ اور جب یہ ہمارا نظریہ اور یہ ہمارا دینی فریضہ ہو تو کس طرح ممکن ہے کہ غیر مسلم ہم کو اپنا پُرامن ہمسایہ سمجھ کر باطمینان ہمارے ساتھ معاملت کر سکیں اور غیر مسلم حکومتیں اپنے حدودِ عمل میں ہمارے وجود کو برداشت کر سکیں۔

(۱) ان دلائل میں سے پہلی دلیل دراصل ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کسی شخص کا بجائے خود ایک عقیدے کو ماننا اور اپنی زندگی میں ایک خاص طریقے کی پیروی کرنا اور چیز ہے، اور اس کا اپنے نظریات کے مطابق اجتماعی زندگی کے لیے ایک نظام بنانا اور اس نظام کو بزور ایک ملک کے باشندوں پر جاری کر دینا[۱] بالکل ایک دوسری چیز۔ معترضین ان دونوں چیزوں کو ایک سمجھتے ہیں اور ان کے فرق کو نظر انداز کر کے لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ اور لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ وغیرہ آیات کو ان کے مجموعہ پر چسپاں کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ان آیات کا تعلق صرف امرِ اوّل سے ہے۔ بلاشبہ ہم کسی غیر مسلم کو مجبور نہ کریں گے کہ وہ اپنا عقیدہ چھوڑ کر اسلامی عقیدہ قبول کرے یا اپنی مذہبی عبادات کو ترک کر کے نماز، روزہ کی پابندی اختیار

---

(۱) واضح رہے کہ حکومت دراصل جبر و اکراہ (coercive) ہی کا دوسرا نام ہے۔ جو نظریات، اصول اور قوانین کسی حکومت کی اساس قرار پائیں گے، وہ ظاہر ہے کہ اُن سب لوگوں پر بزور ہی نافذ کیے جائیں گے جو اس حکومت کے دائرے میں رہتے ہیں۔

کر لے، لیکن ہم اس کا یہ حق کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتے کہ وہ اخلاق، تعلیم، تمدن، معاشرت، معیشت، قانون اور سیاست وغیرہ اجتماعی اُمور کے متعلق اپنے نظریات کو حاکمانہ قوت کے ساتھ بجبر ہم پر مسلط کر دے۔ دوسروں کو ان کے مسلک پر چلنے دینا، بے شک رواداری ہے، مگر یہ کوئی رواداری نہیں ہے کہ اپنے مسلک کے خلاف ہم اپنے اوپر دوسروں کے مسلک کا تسلط برداشت کر لیں۔ ملک کی حکومت جس فلسفۂ زندگی پر مبنی ہو گی لامحالہ تمام قوانین اور پوری انتظامی پالیسی اور سارا کاروبارِ معیشت اسی فلسفے کے نظریات پر چلے گا اور ایسی حکومت کے تحت رہتے ہوئے یہ کسی طرح ممکن ہی نہ ہو گا کہ ہم اپنی زندگی کا نظام اپنے مذہب و مسلک کے اصولوں پر چلا سکیں۔ ہم خواہ راضی ہوں یا نہ ہوں، بہرحال مذہب مخالف کے پیرو اپنے سیاسی غلبے کی بدولت اپنے نظریات کو زبردستی ہماری پوری زندگی میں نافذ کر کے چھوڑیں گے۔ اس معاملے میں رواداری برتنے کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ زنا کو حلال سمجھتے ہوں اور لوگوں کو اس کی عام اجازت دیتے ہوں تو ان کی حکومت میں بے بس رعیّت کی حیثیت سے رہتے ہوئے خود ہماری سوسائٹی میں زنا پھیلتی چلی جائے اور ہم اسے گوارا کریں۔ اگر وہ سود کو جائز سمجھتے ہوں اور خود ان کی حکومت سودی لین دین کرتی ہو تو ملک کا انتظام ان کے ہاتھ میں ہونے کی وجہ سے ہمارا کوئی بڑے سے بڑا زاہد و متقی تک سود کے غبار سے نہ بچ سکے اور ہم ایک دِیا سلائی اور روٹی کا ایک ٹکڑا بھی نہ خرید سکیں، جب تک کہ اس کی قیمت میں سے سود کا ایک حصہ بالواسطہ ٹیکسوں کی شکل میں ہماری جیب سے نہ نکل جائے۔ اگر وہ دہریت والحاد کے نظریات پر اعتقاد رکھتے ہوں تو ملک کی عمومی تعلیم کا پورا نظام انھی نظریات اور اسی ذہنیت اور اسی ملحدانہ اخلاق پر تعمیر ہو جائے اور باشندگانِ ملک کے لیے ترقی و خوشحالی کے تمام دروازے اس ایک جہنم کے دروازے کے سوا بند ہو جائیں اور ہمارا کوئی بڑے سے بڑا خدا پرست بھی اپنی نسل کو اس الحاد اور ملحدانہ اخلاق کے اثرات سے نہ بچا سکے۔ اگر وہ خدا کے قوانین کو منسوخ کر کے خود قوانین بنائیں اور ملک کا نظامِ تمدن اپنے خود ساختہ قوانین پر قائم کریں تو ہماری معاشی و معاشرتی اور تمدّنی زندگی کا ایک بڑا حصہ مجبوراً اس قانون کی پابندی سے آزاد ہو جائے جس پر ہم ایمان رکھتے ہیں اور

اس قانون پر چلنے لگے جس پر ہمارا ایمان نہیں ہے۔ کوئی ہمیں بتائے کہ آخر یہ رواداری کی کون سی قسم ہے؟ لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ کا یہ مطلب آخر کس عقل کی رُو سے صحیح ہوسکتا ہے کہ دوسروں کی طرف سے دین میں جو اِکراہ ہو، اُسے ہم برداشت کرلیں؟

یہ ظاہر ہے کہ اجتماعی زندگی کے نظم کو قائم کرنے کے لیے بہرحال ایک قوتِ قاہرہ (coercive power) کی ضرورت ہے جسے ''اسٹیٹ'' یا ریاست کہتے ہیں...... اس ضرورت کا انکار انارکی پر اعتقاد رکھنے والوں کے سوا آج تک کسی نے نہیں کیا۔ یا پھر اشتراکی تصوف میں ایک ایسے مقام کا تصور کیا گیا ہے جہاں پہنچ کر انسان کی حیاتِ اجتماعی اسٹیٹ کی ضرورت سے بے نیاز ہوجائے گی، لیکن یہ صرف عالمِ خیال کی باتیں ہیں جن کی تائید میں کوئی تجربہ یا مشاہدہ پیش نہیں کیا جاسکتا۔ عملی زندگی کا تجربہ اور انسانی فطرت کا علم یہی بتاتا ہے کہ تمدّن کا قیام ایک قوتِ قاہرہ کا یقیناً محتاج ہے...... پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ قوت، جو اپنے قہر و غلبے سے نظامِ تمدّن کو قائم رکھتی ہے، بجائے خود کسی نہ کسی نظریے اور کسی نہ کسی اجتماعی مسلک کی قائل ہوتی ہے۔ اسی نظریہ و مسلک کے مطابق وہ اپنے لیے ایک لائحہ عمل بناتی ہے۔ اسی لائحہ عمل کو وہ قاہرانہ طاقت کے ساتھ اجتماعی زندگی میں نافذ کرتی ہے۔ اور تمدنی شکل کے بننے اور بگڑنے میں اس قہر کی نوعیت اور اس لائحہ عمل کی اصولی و تفصیلی صورت کا بڑا دخل ہوتا ہے۔ صرف اجتماعی زندگی ہی نہیں، انفرادی زندگی بھی بڑی حد تک طوعاً و کرہاً اُس سانچے میں ڈھل کر ہی رہتی ہے جسے اسٹیٹ اپنے قہر و تسلط سے بنا دیتی ہے۔ جو لوگ کسی اسٹیٹ کے دائرے میں رہتے ہوں، وہ چاہے اُس کے بنیادی نظریے اور اس کے تفصیلی لائحہ عمل پر ایمان نہ رکھتے ہوں اور کسی طرح اس پر راضی نہ ہوں، لیکن انھیں چار و ناچار اپنے عقیدہ و مسلک کے ۹۰ فی صد حصے سے دست بردار ہوکر اسٹیٹ کے عقیدہ و مسلک پر چلنا پڑتا ہے اور باقی ۱۰ فی صدی میں بھی ان کے عقیدہ و مسلک کی گرفت روز بروز ڈھیلی ہی ہوتی جاتی ہے۔

اسٹیٹ کی اس نوعیت کو ملحوظ رکھنے اور یہ سمجھ لینے کے بعد کہ اجتماعی زندگی کے لیے اسٹیٹ بہرحال ہے ناگزیر، ایک صاحبِ فکر و نظر آدمی کے لیے اس حقیقت کا ادراک کچھ

مشکل نہیں رہتا کہ جو گروہ آج کل کے محدود معنوں میں محض ایک ''مذہب'' کا معتقد نہ ہو بلکہ ایک ہمہ گیر نظامِ زندگی، یعنی ''دین'' پر اعتقاد رکھتا ہو، وہ اگر اپنے اعتقاد میں سچا ہے اور اپنے اعتقاد کے خلاف زندگی گزارنا نہیں چاہتا تو اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ آگے بڑھ کر خود اس قوتِ قاہرہ پر قبضہ کرنے کی کوشش کرے جو نظمِ اجتماعی کی صورت گری کرتی ہے اور اپنے زور سے اس کو قائم رکھتی ہے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو دوسرے اس قوت پر قبضہ کریں گے اور پھر یہ گروہ مجبور ہوگا کہ اجتماعی و انفرادی زندگی کے کم از کم ۹۰ فیصد اُمور میں اپنے ''دین'' کے بجائے اُن کے ''دین'' پر چلے۔ متمدن زندگی میں یہ ''اِکراہ'' لامحالہ ہم میں سے کسی ایک کو کرنا ہی پڑے گا۔ اگر ہم نہ کریں گے تو کفار کریں گے، لہٰذا بجائے اس کے کہ کفار اس دائرے میں ہم پر اِکراہ کریں اور ہمیں جہنم کی طرف گھسیٹ کر لے جائیں، یہ زیادہ بہتر ہے کہ ہم ان پر اِکراہ کریں اور انھیں اس مقام کے قریب لا کھڑا کریں جہاں اگر وہ چاہیں تو ان کو بآسانی جنت کا راستہ مل سکتا ہے۔

یہ اس معاملے کا ایک پہلو ہے اور اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ زمین کا مالک اللہ ہے۔ اس کی زمین پر رہنے اور اس کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے اور اس کی ملکیت میں تصرف کرنے کا حق صرف اس کو پہنچتا ہے جو اس کا مطیع فرمان ہو اور اس کے قانون فطری و شرعی کا اتباع کرے۔ جو ایسا نہیں کرتا، وہ ظالم ہے، غاصب ہے، باغی ہے۔ اس کی یہ نافرمانی صرف خلافِ حق ہی نہیں، بلکہ زمین کے انتظام میں فساد اور اہلِ زمین کے لیے فتنے کی موجب بھی ہے۔ لہٰذا حق تو یہ ہے کہ جو لوگ خدا سے پھرے ہوئے ہوں اور اُس کے قانونِ فطری و شرعی کی پیروی سے منحرف ہیں، اُن کو زمین میں جینے کا حق بھی نہ ہونا چاہیے، لیکن یہ اللہ کی بہت بڑی عنایت اور اس کا انتہائی حلم ہے کہ وہ ان کو نہ صرف جینے کی مہلت دیتا ہے، بلکہ ان کو ان کے کفر، شرک، دہریت اور الحاد پر اس حد تک قائم رہنے کا اختیار بھی دیتا ہے جہاں تک ان کی بغاوت دوسرے بندگانِ خدا کے لیے فتنہ و فساد کی موجب نہ ہو سکے۔ البتہ وہ اس بات کو ہرگز جائز نہیں رکھتا کہ یہ لوگ اس کے قانونِ شرعی کو منسوخ کر کے اپنے خودساختہ قوانین پر اس کی زمین کا نظم و نسق چلائیں اور اس کی زمین کو فساد سے بھر دیں، اس

لیے وہ اپنے قانونِ شرعی پر ایمان لانے والوں کو حکم دیتا ہے کہ کفار کو دینِ حق پر ایمان لانے کے لیے تو مجبور نہ کرو، لیکن غلبۂ کفر و کفار کے فتنے کو پوری طاقت سے مٹانے کی کوشش کرو یہاں تک کہ زمین کا انتظام عملاً میرے "دین" پر قائم ہو جائے اور جو میرے دین کو نہیں مانتے وہ "کابر" نہیں بلکہ "صاغر" بن کر رہیں۔ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ (التوبہ 29:9)

(۲) ان حقائق کو ذہن نشین کر لینے کے بعد دوسری دلیل کا زور آپ سے آپ ختم ہو جاتا ہے۔ اگر حضرت یوسف علیہ السلام فی الواقع خدا کے فرستادہ پیغمبر تھے تو یقیناً ان کی زندگی کا مشن اُس ایک مشن کے سوا کچھ اور نہ ہو سکتا تھا جو ہر رسول برحق کا مشن رہا ہے، یعنی خدا کے دین کو ہر دوسرے دین پر غالب کر دینا، یہ ایک اصولی حقیقت ہے جسے تمام پیغمبروں کی سیرتوں کے مختلف واقعات کی تعبیر و تفسیر میں ہم کو ایک قاعدۂ کلیہ کے طور پر ملحوظ رکھنا ہو گا۔ ورنہ اگر ہم یہ مان لیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام اپنی حکومت میں ملک پر خدا کے دین کی جگہ بادشاہ کا دین نافذ کرتے تھے تب تو پھر یوسفِ صدیق اور سر سکندر و فضل الحق[1] میں کوئی اصولی فرق باقی نہیں رہتا۔ افسوس ہے کہ اس معاملے میں لوگ حقیقت سے بہت دور چلے گئے۔ انھوں نے دراصل قصۂ یوسف علیہ السلام کو نہیں سمجھا ہے۔ وہ گمان کرتے ہیں کہ یوسف علیہ السلام نے اپنے وقت کے بادشاہ سے جو کہا تھا کہ اجْعَلْنِيْ عَلٰى خَزَآئِنِ الْاَرْضِ (یوسف 55:12) تو یہ ان کی طرف سے محض ملازمت کی ایک درخواست تھی جو دربارِ شاہی میں قبول ہو گئی اور ان کو وہ منصب مل گیا جو اکبر کے ہاں ٹوڈر مل کا منصب تھا۔ حالانکہ وہاں صورتِ حال کچھ اور ہی تھی۔

سیدنا یوسف علیہ السلام نے ابتداءً دینِ حق کی اقامت کے لیے وہی راستہ اختیار فرمایا تھا جو انبیا علیہم السلام اختیار فرماتے رہے ہیں، یعنی پہلے دعوتِ عام، پھر جو لوگ اس دعوت کو قبول کریں اُن کی تربیت و تنظیم، پھر انھیں ساتھ لے کر اقامت دین کے لیے مجاہدہ۔ چنانچہ انھوں نے اپنی اس دعوت کا سلسلہ جیل ہی میں شروع کر دیا تھا جس کے مواعظ میں سے ایک بے نظیر وعظ سورۂ یوسف کے پانچویں رکوع میں نقل کیا گیا ہے، لیکن آگے چل کر

---

(۱) مضمون لکھتے وقت یہ حضرات پنجاب اور بنگال کے وزیر اعظم تھے۔ اب ان کی جگہ کسی غیر اسلامی حکومت کے مسلمان وزیر کو فرض کیا جا سکتا ہے۔

ان کے سامنے یکا یک ایک ایسا موقع آ گیا جس سے وہ اپنے مقصود تک مختصر راستے سے پہنچ سکتے تھے۔ انھوں نے دیکھا کہ عزیز مصر کی بیوی اور اس کی سہیلیوں کے معاملے میں جس پاکیزہ اور مضبوط سیرت کا اظہار اُن سے ہوا تھا، اور پھر تعبیر خواب کے معاملے میں جس بصیرت کا ثبوت انھوں نے دیا تھا، اس کی وجہ سے بادشاہِ مصر ان کا اس حد تک معتقد ہو چکا تھا کہ اگر وہ اس وقت حکمرانی کے کامل اختیارات اس سے طلب کریں تو وہ بلا تامّل پیش کر دے گا، اس لیے انھوں نے تحریکِ عمومی کی راہ سے اپنا مشن پورا کرنے کے بجائے اقتدارِ حکومت پر فوراً قبضہ کر کے دینِ حق قائم کر دینے کو زیادہ قریب کا راستہ پایا اور بادشاہ سے مطالبہ کر دیا کہ اجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَآئِنِ الْاَرْضِ (یوسف 55:12) ”زمین مصر کے تمام وسائل و ذرائع میرے اختیار میں دے۔ یہ محض وزیر مالیات کے منصب کا مطالبہ نہیں تھا، جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں، بلکہ یہ ڈکٹیٹر شپ کا مطالبہ تھا اور اس کے نتیجے میں سیدنا یوسف علیہ السلام کو جو پوزیشن حاصل ہوئی وہ قریب قریب وہی پوزیشن تھی جو اس وقت اٹلی میں مسولینی کو حاصل ہے،[۱] اس فرق کے ساتھ کہ اٹلی کا بادشاہ مسولینی کا معتقد نہیں بلکہ محض اس کی پارٹی کے اثر سے مجبور ہے، اور مصر میں بادشاہ خود حضرت یوسف علیہ السلام کا مرید ہو چکا تھا[۲]

حضرت یوسف علیہ السلام کے اقتدار کی شہادت اللہ تعالیٰ خود دیتا ہے کہ کَذٰلِکَ مَکَّنَّا لِیُوْسُفَ فِی الْاَرْضِ یَتَبَوَّاُ مِنْهَا حَیْثُ یَشَآءُ (یوسف 56:12) اس طرح ہم نے یوسف کو اس سرزمین میں اقتدار بخشا، وہ اس کے جس حصے کو چاہتا اپنی جگہ بنا سکتا تھا۔ یعنی پورا ملک اس کے قابو میں تھا۔

پھر اس کی مزید شہادت ہمیں سورۂ مائدہ میں ملتی ہے جہاں حضرت موسیٰ اپنی قوم سے فرماتے ہیں: یٰقَوْمِ اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِیْكُمْ اَنْۢبِیَآءَ وَ جَعَلَكُمْ مُّلُوْكًا وَّ اٰتٰىكُمْ مَّا لَمْ یُؤْتِ اَحَدًا مِّنَ الْعٰلَمِیْنَ (المائدہ 20:5) اے میری قوم کے لوگو! یاد کرو اللہ کے اس احسان کو جو اس نے تم پر کیا کہ تم میں انبیا پیدا کیے تھے، تم کو حکمران قوم

---

(۱) مضمون لکھتے وقت مسولینی زندہ تھا اور اٹلی کا مختارِ مطلق بنا ہوا تھا۔

(۲) بلکہ مشہور مفسّر امام مجاہد تو کہتے ہیں کہ وہ آپ کے ہاتھ پر اسلام بھی قبول کر چکا تھا۔ (ابن جریر)

بنایا تھا اور تمھیں وہ کچھ دیا تھا جو دنیا میں کسی کو نہیں دیا گیا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو مصر میں جو اقتدار حاصل ہوا تھا اس کی وجہ سے وہاں آخر کار مکمل انقلاب رونما ہوا، فراعنہ کے بجائے بنی اسرائیل حکمران ہوئے اور ان کو وہ عروج نصیب ہوا جو ان کی ہمسر قوموں میں کسی کو حاصل نہ ہوا۔

پھر جو مذہبی اثر حضرت یوسف علیہ السلام نے مصر میں چھوڑا، اس کی شہادت ہم کو سورۂ مؤمن میں ملتی ہے۔ وہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہم عصر فرعون کو خطاب کر کے قبطی قوم کا ایک صاحبِ ایمان شخص کہتا ہے: وَلَقَدْ جَآئَكُمْ یُوْسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَیِّنٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِیْ شَكٍّ مِّمَّا جَآئَكُمْ بِهٖ حَتّٰٓی اِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ یَّبْعَثَ اللّٰهُ مِنْۢ بَعْدِهٖ رَسُوْلًا ؕ (المؤمن 34:40) تمھارے پاس یوسف روشن نشانیاں لے کر آئے تھے، مگر پہلے تو تم اس چیز کی طرف سے شک میں رہے جسے وہ لائے تھے اور جب وہ انتقال فرما گئے تو تم نے کہا کہ اب اللہ کوئی رسول نہ بھیجے گا۔ یعنی تم نے کہا کہ اس پائے کا شخص اب نہیں آ سکتا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے معاملے میں یہ حقیقت جاننے کے بعد کون اس سے یہ استدلال کرنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ غیر اسلامی نظام حکومت کا پرزہ بننا برحق ہے کیونکہ ایک نبی برحق ایسا کر چکا ہے۔ رہی آیت مَا كَانَ لِیَاْخُذَ اَخَاهُ فِیْ دِیْنِ الْمَلِكِ (یوسف 76:12) جس سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام فرعونی قوانین کی پابندی کرتے تھے، تو اگرچہ اس آیت کے مفہوم و معنی میں بہت کچھ کلام کی گنجائش ہے، لیکن اس کا جو مفہوم بیان کیا جاتا ہے۔ اگر اسی کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی زیادہ سے زیادہ جو کچھ اس سے ثابت ہوتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے دورِ حکومت میں جس موقع پر یہ معاملہ پیش آیا (اور قرائن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابتدائی دور ہی کا واقعہ تھا کیونکہ آنجناب کے عزیز مصر ہونے کے چند ہی سال بعد وہ مشہور ہفت سالہ قحط شروع ہو گیا جس میں آپ کے بھائیوں کو غلّہ حاصل کرنے کے لیے مصر آنا پڑا تھا) اس وقت تک مصر میں فوجداری قانون وہی رائج تھا جو پہلے سے چلا آ رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایک ملک کے نظامِ تمدن

کو آنِ واحد میں نہیں بدلا جا سکتا۔ یہ کام بہر حال تدریج ہی کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ خود نبیؐ کے زمانے میں بھی عرب کے نظامِ تمدن کو بدلتے بدلتے دس سال لگ گئے تھے۔ وراثت کا قانون ۳ھ یا ۴ھ میں بدلا گیا۔ نکاح و طلاق کے قوانین ہجرت کے بعد پانچ چھ سال میں مکمل طور پر نافذ کیے گئے۔ فوجداری قوانین کی تکمیل میں پورے آٹھ سال لگ گئے۔ ملک کا معاشی نظام بتدریج ۹ سال میں بدلا گیا۔ شراب کا قطعی انسداد ۸ھ میں ہوا اور سود کی کلی ممانعت ۹ھ میں کی گئی۔ اسی طرح اگر حضرت یوسف علیہ السلام نے بھی ملک کے قوانین بدلنے میں تدریج سے کام لیا ہو اور ایک خاص وقت تک ان کے زمانۂ حکومت میں سابق قوانین جاری رہے ہوں تو کیا اس سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ ایک پیغمبر، خدا کے سوا دوسروں کے جاہلی قوانین کو جائز سمجھ کر ان کی پابندی کرتا تھا۔

(۳) رہی تیسری دلیل تو اسے دراصل دلیل کے بجائے عذر کہنا چاہیے۔ اس عذر کا جواب ہم پہلے دے چکے ہیں۔ لہٰذا یہاں صرف ایک حدیث سنانے پر اکتفا کرتے ہیں، جسے ابوداؤد نے نقل کیا ہے کہ نبیؐ نے فرمایا:

> والجهاد ماض منذ بعثنی الله الی ان یقاتل اخر هذه الامة الدجال یبطله جور جائر ولا عدل عادل۔

اور جہاد میری بعثت کے وقت سے اس وقت تک جاری رہنا چاہیے جبکہ اس امت کا آخری گروہ دجال سے جنگ کرے گا، نہ کسی ظالم کا ظلم اسے باطل کر سکتا ہے اور نہ کسی عادل کا عدل۔

یعنی جہاد کو نہ اس عذر کی بنا پر بند کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت بڑے جبابرہ ہم پر مسلط ہیں۔ نہ اس بات کو جہاد نہ کرنے کے لیے بہانہ بنایا جا سکتا ہے کہ حکومت اگرچہ کفار کی ہے مگر ہم کو امن نصیب ہے، اور ہمارے ساتھ انصاف ہو رہا ہے۔ اور نہ مسلمانوں کے لیے یہ جائز ہے کہ اگر ان کے اپنے ملک میں عدل کا دور دورہ ہو تو وہ مطمئن ہو کر بیٹھ رہیں اور باہر کی دنیا میں جو ظلم و فساد برپا ہو اس کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں۔

ترجمان القرآن
شعبان تا شوال ۱۳۶۱ھ۔ ستمبر تا نومبر ۱۹۴۲ء

# سورۂ یوسف علیہ السلام کے متعلق چند سوالات

ناظرین ترجمان القرآن میں سے ایک صاحب لکھتے ہیں:

''سورۂ یوسف کے دو مقامات سے متعلق آپ کے فہمِ قرآنی سے مستفیض ہونا چاہتا ہوں:

(۱) قرآن کریم ہمیں یہ بتاتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو تمکنٌ فی الارض عطا فرمایا گیا اور وہ دائرۂ حکومت میں ایک ممتاز حیثیت سے شریک ہو گئے، لیکن ظاہر ہے کہ آپ رسول تھے، اس لیے فریضۂ رسالت کی سرانجام دہی بھی آپ کے لیے ضروری تھی۔ دربارِ فرعون کے مردِ مومن نے اپنی تقریر میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی نبوت پر قومِ فرعون ایمان نہیں لائی تھی اور یہ بھی کہ آپ اپنی وفات تک ڈھیل دیتے رہے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے اپنی نبوت کو پیش کیا، لیکن فرعون اور اس کی قوم اس پر ایمان نہ لائی۔ اس کے باوجود حضرت یوسف علیہ السلام اُن کی حکومت میں شریکِ کار رہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کا ایک برگزیدہ رسول ایک غیر خدائی نظامِ حکومت کا شریکِ کار کس طرح رہا۔ درآں حالیکہ وہ اس قوم کے سامنے اپنی نبوت بھی پیش کر چکے تھے اور اس قوم نے اسے تسلیم نہیں کیا تھا۔ ایسے منکرینِ دعوتِ اسلام کے خلاف یا تو حضرت یوسف علیہ السلام کو جہاد کرنا چاہیے تھا یا بر سبیلِ تنزل وہاں سے ہجرت لازم تھی، لیکن آپ نے نہ تو ہجرت ہی فرمائی اور نہ ہی ان کے خلاف جہاد کیا، بلکہ ان کے خلاف تبرّیٰ و بیزاری کا اعلان بھی کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ کیا آپ اس گتھی کو سلجھائیں گے؟

(۲) دوسرا مسئلہ سجدۂ تعظیمی کا ہے۔ اس پر بھی روشنی ڈالیے''۔

بنی اسرائیل کی تاریخ کا وہ دَور جو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پہلے گزرا ہے، قریب

قریب بالکل تاریکی میں ہے[1]۔ اس لیے قرآن کے ارشادات کی تفصیل معلوم کرنا مشکل ہے۔ تاہم قرآن کریم نے اپنے مجمل اشارات سے اس امر میں کوئی شک باقی نہیں رہنے دیا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی حیثیت مصر میں غیر خدائی نظامِ حکومت کے شریک کار کی نہ تھی بلکہ مختارِ کل کی تھی، اور انھوں نے حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھوں میں لی ہی اس شرط کے ساتھ تھی کہ کل اختیارات اُن کے ہاتھ میں ہوں۔ اس آیت کو بغور پڑھیے:

قَالَ اجۡعَلۡنِیۡ عَلٰی خَزَآئِنِ الۡاَرۡضِ ۚ اِنِّیۡ حَفِیۡظٌ عَلِیۡمٌ ﴿۵۵﴾ وَ کَذٰلِکَ مَکَّنَّا لِیُوۡسُفَ فِی الۡاَرۡضِ ۚ یَتَبَوَّاُ مِنۡهَا حَیۡثُ یَشَآءُ ؕ یوسف 55-56:12

یوسف علیہ السلام نے کہا: مجھے ملک کے خزانوں پر حاکم بنا دے، یقیناً میں حفاظت کرنے والا ہوں اور علم رکھتا ہوں اور اس طرح ہم نے یوسف کو اس سرزمین میں اقتدار عطا فرمایا۔ وہ وہاں جس جگہ بھی چاہتا اپنی جگہ بنا سکتا تھا۔

خط کشیدہ الفاظ صاف ظاہر کر رہے ہیں کہ مطالبہ کلّی اختیارات کا تھا اور ملے بھی کلّی اختیارات ہی۔ ''خزائن الارض'' کا لفظ دیکھ کر بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ یہ جگہ شاید فینانس منسٹر یا ریونیو ممبر کی تھی، حالانکہ دراصل اس سے مراد ملک کے جملہ وسائل (resources) ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا مطالبہ یہ تھا کہ سلطنت مصر کے تمام وسائل میرے ہاتھ میں دیئے جائیں، اور اس کے نتیجے میں جو اختیارات انھیں ملے وہ ایسے تھے کہ پھر ساری سرزمین مصر ان کی تھی۔ یَتَبَوَّاُ مِنۡهَا حَیۡثُ یَشَآءُ کو بھی لوگوں نے بہت ہی محدود معنوں میں لے لیا ہے۔ ان کے نزدیک اس کا مفہوم بس اتنا ہے کہ حضرت یوسف ہر جگہ مکان بنا لینے یا قیام کرنے کے مجاز تھے۔ حالانکہ درحقیقت اس فقرے سے یہ تصور دلانا مقصود ہے کہ اس سرزمین پر حضرت یوسف علیہ السلام کا اقتدار ویسا ہی تھا، جیسا ایک زمین کے مالک کو اپنی زمین پر حاصل ہوتا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ اس طرح حضرت یوسف علیہ السلام کو جو اقتدار حاصل ہوا، اس کے ذریعے سے انھوں نے ملک کے نظامِ تہذیب و تمدّن و اخلاق و سیاست کو اصولِ اسلام

---

(۱) بائبل اور تلمود بھی اس پر کوئی خاص روشنی نہیں ڈالتیں، اور نہ مصر کی قدیم تاریخ اور اثریات سے اس معاملے میں کچھ معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

کے مطابق تبدیل کرنے کی کیا کوشش کی اور اس میں کس قدر کامیابی ہوئی، تو اس کے متعلق کوئی تفصیل ہمیں تاریخ میں نہیں ملتی۔ البتہ سورۂ مائدہ کے ایک اشارے سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ مصر میں حضرت یوسف علیہ السلام کا اقتدار محض ایک فردِ واحد کا عارضی اقتدار نہ تھا بلکہ آپ کے بعد ایک مدتِ دراز تک آپ ہی کے جانشین، جو یقیناً مسلمان ہی تھے، مصر پر حکمران رہے۔ انھیں وہ عظمت وشوکت حاصل ہوئی جو اُس دور میں دنیا کی کسی قوم کو حاصل نہ تھی۔ آیت کے الفاظ یہ ہیں:

وَ اِذْ قَالَ مُوْسٰی لِقَوْمِهٖ یٰقَوْمِ اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِیْكُمْ اَنْۢبِیَآءَ وَ جَعَلَكُمْ مُّلُوْكًا وَّ اٰتٰىكُمْ مَّا لَمْ یُؤْتِ اَحَدًا مِّنَ الْعٰلَمِیْنَ المائدہ 20:5

یاد کرو جب موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا تھا کہ اے میری قوم کے لوگو! اپنے اوپر اللہ کے احسان کو یاد کرو کہ اس نے تم میں انبیا پیدا کیے اور تم کو فرمانروا بنایا اور تمھیں وہ کچھ دیا جو دنیا میں کسی کو نہ دیا تھا۔

اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اس اسلامی غلبہ وتسلط کا لازمی اثر ملک کی پوری زندگی پر مرتب ہوا ہوگا۔

سورۂ مومن کی جس آیت سے آپ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ قبطی قوم نے حضرت یوسف علیہ السلام کو ماننے سے انکار کر دیا تھا، دراصل اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ میں ایسا سمجھا ہوں کہ وہاں ہندوستان کی سی صورت پیش آئی تھی کہ ملک کی آبادی کے معتدبہ حصے نے اسلام قبول کیا اور بڑی اکثریت اپنے شرک پر قائم رہی[1] پھر جس حصے نے اسلام قبول کیا وہی ایک مدت تک برسرِ اقتدار رہا، مگر رفتہ رفتہ اخلاقی و اعتقادی انحطاط نے اس کو غلامی اور گمراہی کی پستیوں میں گرا دیا حتیٰ کہ غلو اور اشخاص پرستی کے فتنے میں پڑ کر عملاً اس میں اور دوسرے مشرکین میں کوئی خاص فرق باقی نہ رہا۔ اسی چیز کی طرف مومنِ آلِ فرعون نے اشارہ کیا ہے:

---

(۱) بائبل کا بیان ہے کہ مصر سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو لوگ نکلے تھے ان میں چھ لاکھ تو صرف مردانِ جنگی تھے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کی مجموعی تعداد ۲۰ لاکھ سے کم نہ ہوگی اور یہ مصر کی آبادی کا کم از کم ۱۰ فی صد حصہ تھی۔

وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوْسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِيْ شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُمْ بِهٖ حَتّٰٓى اِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَّبْعَثَ اللّٰهُ مِنْۢ بَعْدِهٖ رَسُوْلًا المؤمن 34:40

اس سے پہلے یوسف تم لوگوں کے پاس صریح نشانیاں لے کر آئے تھے، مگر تم اس چیز میں برابر شک کرتے رہے جسے وہ لائے تھے، پھر جب ان کا انتقال ہو گیا تو تم نے کہا کہ اب ان کے بعد اللہ کسی رسول کو ہرگز نہ بھیجے گا۔

خط کشیدہ دو فقروں میں سے پہلا فقرہ بتاتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی زندگی میں ملک کی بیشتر آبادی آپ کی نبوت کے متعلق شک میں رہی، جیسا کہ اکثر انبیا کے ساتھ ہوا ہے۔ اور دوسرے فقرے سے معلوم ہوتا ہے کہ آنجناب کے بعد جو لوگ آپ کے معتقد ہوئے وہ آپ کی شخصیت کے گرویدہ ہو کر غلو میں مبتلا ہو گئے اور کہنے لگے کہ اب کوئی رسول نہیں آ سکتا اور اسی بنا پر انھوں نے بعد کے آنے والے انبیا کو ماننے سے انکار کر دیا، جیسا کہ آگے چل کر یہودیوں اور عیسائیوں نے کیا، درآں حالیکہ حضرت یوسف یا حضرت موسیٰ یا حضرت عیسیٰ علیہم السلام میں سے کسی کے بعد بھی اللہ کی طرف سے ختمِ نبوت کا اعلان نہ ہوا تھا۔

بہرحال اس آیت کے یہ معنی نہیں نکالے جا سکتے کہ حضرت یوسف علیہ السلام پر ملک میں کوئی بھی ایمان نہیں لایا تھا بلکہ دوسرے اشارات کی مدد سے قیاس یہی ہوتا ہے کہ ملک میں اہلِ ایمان کا ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا جس نے بنی اسرائیل کے ساتھ مل کر ایک مدت تک اسلامی نظامِ حکومت کو قائم رکھا اور بعد میں بتدریج مائلِ انحطاط (degenerate) ہوتا چلا گیا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کو اُن کے والدین اور بھائیوں نے جو سجدہ کیا تھا، اُس کی حقیقت جہاں تک میں تحقیق کر سکا ہوں، یہ ہے کہ قرآن مجید کے اس مقام پر ''سجدہ'' کا لفظ اُس معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے جو اسلامی اصطلاح کے ساتھ مخصوص ہے، یعنی زمین پر ہاتھ، گھٹنے اور پیشانی ٹکانا۔ یہ اصطلاحی سجدہ تو فی الحقیقت سجدے کی وہ مکمل صورت ہے جسے عبادتِ الٰہی کے لیے مختص کیا گیا ہے۔ ورنہ لغت میں اس کے معنی عاجزی اور نیازمندی

کے ہیں، جس کا اظہار کسی فعل یا حالت سے ہوسکتا ہے۔ بنی اسرائیل کے ہاں یہ چیز آدابِ تہذیب میں داخل تھی کہ کسی کے احسان کا شکریہ ادا کرنے کے لیے یا کسی کے سامنے احترام کا اظہار کرنے کے لیے اس کے آگے کھڑے ہو کر سر خم کرتے تھے اور اسے ان کی زبان میں لفظِ سجود سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ چنانچہ تورات کے عربی ترجمے میں لکھا ہے کہ قومِ لوط پر عذاب نازل کرنے والے فرشتے جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس انسانی صورت میں پہنچے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے استقبال کے لیے نکلے اور زمین کی طرف جھکے (فلما نظر رکض لاستقبالهم من باب الحيفة وسجد الی الارض)۔ اسی طرح جب حضرت سارہؓ کا انتقال ہوا اور بنی حتّ نے اُن کی قبر کے لیے زمین بلا معاوضہ پیش کی تو یہاں بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس قوم کے لیے اعترافِ احسان میں سجدہ کیا (فقام ابراهيم وسجد لشعب الارض لبنی حتّ اور فسجد ابراهيم امام شعب الارض)، یہ وہی چیز ہے جس کو انگریزی میں bow کرنا کہتے ہیں، جو آج تک یورپ میں داخلِ آداب ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائیوں کے ظلم کے جواب میں جس عفو اور فضل و احسان کا سلوک کیا تھا اور کنعان کی بدوی زندگی کے بجائے مصر میں شان اور عزت کے جس مقام پر انھیں پہنچایا تھا، اس کے اعتراف اور تشکر میں ان کے بھائیوں اور ان کے والدین نے اپنے ہاں کی تہذیب کے مطابق سر خم کیا اور یہی وہ بے اختیارانہ جھکاؤ تھا جسے قرآن مجید نے خَرُّوْا لَهٗ سُجَّدًا کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔

ترجمان القرآن
(ربیع الثانی ۱۳۶۳ھ۔ اپریل ۱۹۴۴ء)

# حضرت یوسف علیہ السلام
# اور
# غیر اسلامی نظامِ حکومت کی رُکنیت

گذشتہ مضمون ’’سورۂ یوسف کے متعلق چند سوالات‘‘ کی اشاعت کے کچھ مدت بعد ایک مشہور بزرگ نے جن کا اب انتقال ہو چکا ہے اور جو خان بہادر کا خطاب رکھتے تھے، یوپی میں کلکٹر اور ہندوستان کی ایک ریاست میں دیوان رہ چکے تھے، اس پر ایک مفصل تنقید لکھی۔ چونکہ ہمارے جواب کو سمجھنا بغیر اس کے ممکن نہیں کہ صاحب موصوف کی تنقید ناظرین کے سامنے ہو، اس لیے ہم پہلے اس کے متعلقہ حصے یہاں نقل کرتے ہیں، پھر اپنا جواب نقل کریں گے۔

مستفسر نے جو بات دریافت کی تھی اور جو بات دراصل بحث طلب ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ آیا یوسف علیہ السلام ایک غیر اسلامی نظام حکومت کے رکن اور شریک کار بنے ہیں یا نہیں؟ اور اگر بنے تو حضرت یوسف علیہ السلام کا ایسا کرنا اسلامی نقطۂ نظر سے جائز ہے یا نہیں؟ مولانا مودودیؒ فرماتے ہیں کہ ’’حضرت یوسف علیہ السلام کی حیثیت مصر میں غیر خدائی نظام حکومت کے شریک کار کی نہ تھی‘‘۔ اور تعجب ہے کہ اپنی اس رائے کی تائید میں کلامِ پاک کی وہی آیت قَالَ اجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَآئِنِ الْاَرْضِ (یوسف 55:12) پیش کرتے ہیں جو دراصل اس کے ضد کو ثابت کرتی ہے۔

آیت مذکور کا لفظی ترجمہ شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

یوسف علیہ السلام نے کہا: مجھ کو مقرر کر ملک کے خزانوں پر، میں نگہبان ہوں خوب جاننے والا اور یوں قدرت دی ہم نے یوسف کو اس زمین میں، جگہ پکڑتا تھا اس میں جہاں

چاہتا۔

اب دیکھیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام فرعونِ مصر سے خواہش کرتے ہیں کہ تو مجھ کو ملک کے خزانوں پر مقرر کر دے۔ فرعون آپ کا مطالبہ منظور کرتا ہے اور آپ فرعون کے محکمۂ مال کے افسر مقرر ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ ظاہر ہے کہ آپ فرعون کے نظامِ حکومت کے ایک رکن یا شریک کار بن جاتے ہیں۔ مولانا مودودی صاحب اس بدیہی نتیجے سے بچنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں جبکہ وہ فرماتے ہیں کہ ''مطالبہ کلّی اختیارات کا تھا اور ملے بھی کلّی اختیارات''...... اوّل تو کلّی اختیارات کا لفظ کلامِ پاک میں ہے نہیں، یہ لفظ مولانا اپنی طرف سے کلامِ پاک کی عبارت پر بڑھانا چاہتے ہیں تاکہ کلامِ پاک مولانا کے ذاتی نظریوں کا تابع ہو جائے نہ یہ کہ مولانا اپنے ذاتی نظریوں کی اصلاح مفہومِ قرآنی کے مطابق کریں۔ اسی جیسی ذہنیت کے متعلق غالباً اقبال مرحوم نے کہا تھا: ''خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں''، لیکن اس کلّی کے لفظ کے ناجائز اضافے سے بھی مولانا کے اجتہاد یا نظریے کی تائید نہیں ہوتی۔ یہ تسلیم کرتے ہوئے بھی کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے کلّی اختیاراتِ مال کا مطالبہ کیا تھا اور کلّی اختیارات ہی ملے تھے، لیکن وہ اختیارات فرعونِ مصر ہی سے تو مانگے گئے تھے اور فرعونِ مصر ہی نے تو وہ اختیارات عطا کیے تھے، اس لیے باوجود اُن کلّی اختیارات کے حضرت یوسف علیہ السلام کی حیثیت اس وقت کے نظامِ حکومت میں ایک رُکن یا ایک شریکِ کار سے زائد کی نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح مولانا مودودی صاحب کا یہ فرمانا کہ ''حضرت یوسف علیہ السلام کا مطالبہ یہ تھا کہ سلطنتِ مصر کے تمام وسائل میرے اختیار میں دے دیئے جائیں اور اس کے نتیجے میں جو اختیارات ان کو ملے وہ ایسے تھے کہ پھر ساری زمینِ مصر ان کی تھی'' بالکل خلاف واقعہ ہے۔ یہ مان بھی لیا جائے کہ یوسف علیہ السلام نے مال کے جملہ اختیارات کا مطالبہ کیا تھا اور مال کے جملہ اختیارات آپ کو تفویض ہو گئے تھے تاہم سلطنت میں مال کے علاوہ بہت سے دیگر محکمے ہوتے ہیں، مثلاً پولیس، فوج، عدالت۔ ان میں سے نہ کسی کا مطالبہ یوسف علیہ السلام کی طرف سے کیا گیا نہ یہ محکمے آپ کے سپرد کیے گئے۔ تو پھر مولانا

مودودی کا یہ کہنا کہ ”جو اختیار انھیں ملے وہ ایسے تھے کہ پھر ساری زمینِ مصر اُن کی تھی“ بالکل بے بنیاد ہے۔

اس لیے یوسف علیہ السلام کی حیثیت مصر کے خزائن پر متصرف ہونے کے بعد بھی سلطنت کے ایک رُکن یا شریکِ کار کی رہتی ہے، جب تک کہ کسی ذریعے سے یہ ثابت نہ ہو کہ فرعونِ مصر اپنی سلطنت اور حکومت سے دست بردار ہو گیا تھا اور حضرت یوسف علیہ السلام اس کی جگہ مصر کے بادشاہ اور مَلِک بن گئے تھے۔ سو یہ تاریخ سے ثابت ہے، نہ کلامِ پاک سے، بلکہ کلامِ پاک سے بصراحت اس کی تردید ہوتی ہے۔ آیت زیرِ بحث سے عین ماقبل یہ آیات ہیں:

وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ یوسف 54:12

انھیں میرے پاس لے آؤ کہ میں انھیں اپنے لیے چن لوں، پھر جب اس سے (یوسف علیہ السلام سے) بات کی، کہا: بے شک آپ ہمارے یہاں معزز معتمد ہیں۔

ان ہر دو آیات سے بالکل واضح ہے کہ فرعونِ مصر نے یوسف علیہ السلام کو اپنی سلطنت کا معزز اور معتمد رُکن اور اپنا مشیرِ خاص بنایا۔ ان آیات میں اس بات کا شائبہ بھی نہیں کہ فرعونِ مصر اپنی سلطنت یا اپنے اختیارات سے دست بردار ہو گیا تھا۔ نیز ایک مابعد کی آیت سے بصراحت ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے خزائنِ مصر پر متصرف ہونے کے عرصہ بعد تک فرعونِ مصر کی سلطنت قائم تھی اور فرعونِ مصر کا دین ہی ملک پر جاری تھا۔ کیونکہ جب برادرانِ یوسف دوسری مرتبہ غلّے کی بھرتی کرنے آئے ہیں اور اپنے ساتھ حضرت یوسف علیہ السلام کی خواہش کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام کے حقیقی بھائی بنیامین کو بھی لائے اور حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائی بنیامین کو اپنے پاس رکھا اور بنیامین پر ظاہر بھی کر دیا کہ وہ ان کا حقیقی بھائی ہے، مگر اپنے دوسرے بھائیوں پر اس امر کو ظاہر نہیں کیا اور چونکہ حضرت یوسف علیہ السلام، بنیامین کو اپنے پاس رکھنا چاہتے تھے، اس لیے دوسرے بھائیوں پر اس امر کے ظاہر کیے بغیر کہ بنیامین ان کا بھائی ہے، اس کی یہ تدبیر کی کہ جب برادرانِ یوسف کے واسطے ان کا اسباب تیار کیا گیا تو بنیامین کے

اسباب میں ایک پانی پینے کا پیالہ رکھوا دیا اور جب قافلہ روانہ ہونے لگا تو مؤذن یا پکارنے والے نے پکار کر کہا کہ اے قافلے والو! تم البتہ چور ہو۔ برادرانِ یوسف علیہ السلام نے اس سے انکار کیا تو پکارنے والے نے کہا کہ کیا سزا ہے اس کی اگر تم جھوٹے نکلے؟ برادرانِ یوسف علیہ السلام نے کہا: اس کی سزا یہ ہے کہ جس کے اسباب میں ہاتھ آوے وہی اس کے بدلے میں جاوے۔ ہم یہی سزا دیتے ہیں ظالموں کو۔ اس کے بعد تلاشی لی گئی اور پیالہ بنیامین کے اسباب میں سے برآمد ہوا۔ چنانچہ بنیامین پیالے کے بدلے میں روک لیے گئے۔ اس موقع پر ارشادِ الٰہی ہے: مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِيْنِ الْمَلِكِ إِلَّآ أَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ (یوسف 76:12) جس کا لفظی ترجمہ ہے: وہ (یعنی یوسف) ہرگز نہ لے سکتا تھا اپنے بھائی کو دین میں اس بادشاہ کے مگر جو چاہے اللہ۔

خط کشیدہ عبارت صاف بتاتی ہے کہ مصر کا ملکی قانون اُس وقت تک ملکِ مصر میں جاری تھا اور اس قانون کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام اپنے بھائی بنیامین کو چوری کے الزام میں اپنے بھائیوں سے لے نہیں سکتے تھے، مگر خداوندِ عالم نے خود ان کے بھائیوں کے منہ سے کہلوا دیا کہ چوری کی سزا یہ ہے کہ جس کے اسباب میں سے چوری کا مال ہاتھ آوے، وہی اس کے بدلے میں جاوے۔ چنانچہ اس آیت کریمہ کی جو تفسیر مولانا شبیر احمد صاحب عثانی نے کی، وہ یہ ہے کہ ''یعنی بھائیوں کی زبان سے آپ ہی نکلا کہ جس کے پاس سے مال نکلے اس کو غلام بنا لو۔ اس پر پکڑے گئے ورنہ حکومتِ مصر کا قانون یہ نہ تھا۔ اگر ایسی تدبیر نہ کی جاتی کہ وہ اپنے اقرار میں بندھ جاویں تو ملکی قانون کے مطابق کوئی صورت بنیامین کو روک لینے کی نہ تھی''۔

اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ملکِ مصر کی وزارت پر متمکن ہونے کے بعد حضرت یوسف علیہ السلام نے تبلیغ کا کام نہیں کیا، یا اپنی رسالت کے اعلان سے گریز کیا۔ برخلاف اس کے صاحبِ ممدوح نے اس وقت جبکہ آپ سجن یا جیل میں تھے، اسی وقت وحدانیت کی تبلیغ شروع کر دی تھی۔ چنانچہ حضرت یوسف علیہ السلام اپنے ساتھی قیدیوں سے فرماتے ہیں: يٰصَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ○ مَا تَعْبُدُوْنَ

مِنْ دُوْنِهٖٓ اِلَّآ اَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَآؤُكُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ (یوسف12:40-39) اسی طرح وزارت کے عہدے پر متمکن ہونے کے بعد بھی حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنی تبلیغ کا کام ضرور جاری رکھا ہو گا۔ البتہ جو بات ان آیات سے بلا شک وشبہ ثابت ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام ایک غیر اسلامی نظامِ حکومت کے رُکن خود اپنی خواہش اور درخواست پر بنے اور حضرت یوسف علیہ السلام کے اس حکومت کے رُکن بننے کے بعد بھی ملک میں غیر اسلامی نظامِ حکومت اور غیر اسلامی قانون ہی نافذ رہا اور یوسف علیہ السلام کے اس عمل پر بجائے اس کے کہ خداوند عالم کی طرف سے کوئی سرزنش کی جاوے، یوسف علیہ السلام کے اس عمل کو ایک طرح سراہا جاتا ہے کیونکہ یوسف علیہ السلام کے اس تمکن فی الارض کو انعامِ الٰہی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: ”وَكَذٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوْسُفَ فِي الْاَرْضِ ۚ يَتَبَوَّاُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ ؕ۔ جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلمان تو مسلمان انبیا تک کے لیے غیر اسلامی نظامِ حکومت کا رُکن بننا جائز ہے اور جائز ہی نہیں بلکہ بعض صورتوں میں بطور فرض کفایہ کے واجب ہے، کیونکہ حضرت یوسف علیہ السلام کا خود خواہش کر کے مصر کے خزائن پر متصرف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسا کرنے کو یوسف علیہ السلام اپنے لیے جائز ہی نہیں بلکہ اپنے اوپر واجب خیال فرماتے تھے۔ ورنہ وہ فرعون سے ایسی خواہش کبھی نہ فرماتے اور نہ ایسی خواہش کرتے وقت وہ اپنے حفیظ وعلیم ہونے کا اظہار کرتے۔ کیونکہ اگر آپ کے نزدیک ملکِ مصر کا وزیر بننا آپ پر لازم اور واجب نہیں تھا تو آپ کا اپنے آپ کو حفیظ اور علیم بتانا بے جا مدح سرائی اور خود ستائی میں داخل ہوتا ہے۔ مولانا شبیر احمد عثمانی کا حاشیہ جو اس آیت پر مولانا نے لکھا ہے بڑی حد تک میرے خیال کی تائید کرتا ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

> ”یعنی دولت کی حفاظت بھی کروں گا اور اس کی آمد وخرچ کے ذرائع اور حساب وکتاب سے بھی خوب واقف ہوں۔ یوسف علیہ السلام نے خود درخواست کر کے مالیات کا کام اپنے ذمے لیا تاکہ اس ذریعے سے عامۂ خلائق کو پورا نفع پہنچا سکیں۔ خصوصاً آنے والے خوف ناک قحط میں نہایت خوش انتظامی سے مخلوق کی خبر گیری اور حکومت کی مالی حالت کو

مضبوط رکھ سکیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمدردیِ خلائق کے لیے مالیات کے قصّوں میں پڑنا شانِ نبوت کے خلاف نہیں ہے۔ نیز اگر ایک آدمی نیک نیتی سے یہ سمجھے کہ فلاں منصب کا اہل ہوں اور دوسروں سے یہ کام اچھی طرح نہ بن پڑے گا تو مسلمانوں کی خیر طلبی اور نفع رسانی کی غرض سے اس کی خواہش یا درخواست کرسکتا ہے۔ اور اگر حسبِ ضرورت اپنے بعض خصائلِ حسنہ اور اوصافِ حمیدہ کا تذکرہ کرنا پڑے تو یہ ناجائز مدح سرائی میں داخل نہیں ہے"۔

مولانا عثمانی صاحب کی اوپر کی تفسیر سے بھی ناظرین کرام پر ظاہر ہوگیا ہوگا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے خود درخواست کرکے مالیات کا کام اپنے ذمّے لیا تھا۔ وہ مختارِ کل یا خود مختار حاکم نہیں بن گئے تھے۔ عبدالغفار صاحب چندواڑی جن کا مراسلہ "مسلمان" لاہور، مورخہ ۱۳ جنوری ۱۹۴۲ء میں شائع ہوا ہے، اپنے مراسلے میں فرماتے ہیں کہ "حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کے نزدیک انگریزی عدالتی اور پولیس کی نوکری جائز ہے، نیز مولانا عبدالحئی فرنگی محلی نے بھی بشرطِ عدمِ ظلم و معصیت جائز رکھا ہے، بلکہ ضرورتاً مقصدِ اسلامی قرار دیا ہے"۔

علمائے متاخرین میں حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ مسلمہ طور پر اس پایہ کے فقیہ تھے کہ ہندوستان میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔ اُن کے نزدیک بھی موجودہ نظام حکومت میں ملازمت کرنا ناجائز نہیں تھا کیونکہ ان کے بعض اجل خلیفہ سرکاری ملازم تھے جیسے مولانا خواجہ عزیز الحسن صاحب غوری۔

جمعیت العلمائے ہند جو ہندوستان کے مستند علما کی سب سے بڑی جماعت ہے، اُس کے نزدیک بھی موجودہ نظامِ حکومت کا رُکن بننا ناجائز نہیں ہے۔ کیونکہ علما کی اس محترم جماعت کے علم اور اجازت سے پچھلی کانگرسی حکومتوں کے دَور میں بہت سے مسلمان کانگرسی حکومتوں کے ممبر بنے، اس لیے جمہور علما کا مسلک یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک غیر اسلامی نظام کا رُکن بننا اور اس حکومت کے نظام میں حصہ لینا ناجائز نہیں ہے، اس لیے اگر حضرت یوسف علیہ السلام کا فرعون کی حکومت کا رُکن یا شریکِ کار بننا، درآں حالیکہ وہ

حکومت اپنے کفر پر قائم تھی، ہمارے لیے ایک سند کا کام دے سکتا ہے یا مولانا شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی اور جمہور علمائے ہند کا اس باب میں اجتہاد ہمارے لیے قابلِ اتباع ہے تو مولانا مودودی صاحب اور اسلامی جماعت کے وہ سب فتاوٰے جو مسلمانوں کو موجودہ نظامِ حکومت میں کسی حیثیت سے ملازمت کرنے سے روکتے ہیں اور یہ ایسے مسلمانوں کی اُس آمدنی کو جو اُن ذرائع سے ہوتی ہو، حرام بتاتے ہیں، مثل حرفِ باطل کے مٹا دینے کے قابل ہیں۔ برخلاف اس کے حضرت یوسف علیہ السلام کی مثال اور عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم مسلمانوں کے لیے موجودہ نظامِ حکومت میں شریکِ کار ہونا صرف جائز ہی نہیں ہے بلکہ بطور فرض کفایہ کے واجب ہے۔ (اس کے بعد خان بہادر صاحب نے کچھ عقلی دلائل بھی پیش فرمائے ہیں اور ان کے سلسلے میں ہجرت حبشہ سے بھی استدلال فرمایا ہے۔ جس کو بخوفِ طوالت یہاں حذف کیا جاتا ہے۔)

### جواب

ہم جناب خان بہادر صاحب کے بہت شکر گزار ہیں کہ انھوں نے اس مسئلے کو چھیڑ کر پھر ایک مرتبہ ہمیں اپنا نقطۂ نظر صاف صاف پیش کرنے کا موقع بہم پہنچا دیا۔ ہم اس بحث میں اپنا وقت صرف اس اُمید پر صرف کر رہے ہیں کہ بہت سے طالبینِ حق کو اس سلسلے میں اکثر گمراہ کن دلائل کا جواب مل جائے گا جو اطاعتِ غیر اللہ یا بالفاظِ دیگر اسلام لغیر اللہ کو جائز قرار دینے اور نظامِ کفر کی بندگی کو مباح بلکہ فرضِ کفایہ ٹھیرانے کے حق میں پیش کیے جاتے ہیں۔

قصۂ یوسف علیہ السلام کے زیرِ نظر پہلو پر ہم اس سے پہلے دو مرتبہ بحث کر چکے ہیں۔ پہلی بحث زیادہ مفصل و مدلل تھی اور دوسری مجمل و مختصر، لیکن خان بہادر صاحب نے نہ معلوم کیوں پہلی کو چھوڑ کر دوسری کو مدارِ گفتگو بنایا۔ حالانکہ جو اعتراضات انھوں نے اپنے مضمون میں درج فرمائے ہیں، ان میں سے اکثر کا، بلکہ شاید سب ہی کا جواب ہماری پہلی بحث میں انھیں مل جاتا[1] بہرحال یہ عدمِ التفات خواہ کسی وجہ سے ہو، ہمارے لیے اس میں خیر ہی کا پہلو نکل آیا کہ جن باتوں کو بار بار چھیڑ کر ہمارے لیے واضح کرنا مشکل تھا، انھیں دوسروں

---

(۱) ملاحظہ ہو اس کتاب کا مضمون ''رواداری کا غیر اسلامی تصور''۔

کے چھیڑنے پر بیان کرنے کا ہمیں موقع مل گیا۔

دنیا میں ایک معقول آدمی سے جن چیزوں کی توقع کی جاتی ہے، غالباً ان میں سب سے پہلی چیز یہی ہوتی ہے کہ اس کی باتوں میں تناقض نہ ہو۔ ایک معمولی عقل کا گنوار آدمی بھی جب کسی شخص کو ایسی باتیں کرتے دیکھتا ہے جو ایک دوسرے کے خلاف پڑتی ہوں تو فوراً ٹوک دیتا ہے۔ کیونکہ اس کی نہایت موٹی عقل بھی متناقض باتوں کی غیر معقولیت کو برداشت نہیں کر سکتی، لیکن یہ عجیب ماجرا ہے کہ جن باتوں کی توقع کسی گھٹیا سے گھٹیا مگر ذی عقل انسان سے نہیں کی جاسکتی اُن کی توقع اُس خدا سے کی جاتی ہے جو خود عقل کا خالق اور تمام حکمت کا مالک ہے اور اس سے بھی عجیب تر ماجرا یہ ہے کہ خدا سے اس انتہائی نامعقولیت کی توقع رکھنے والے، بلکہ اس کا مطالبہ کرنے والے کوئی جاہل، کودن لوگ نہیں ہیں بلکہ وہ ذی علم لوگ ہیں جو دنیا بھر کو علم و عقل کے درس دیتے ہیں اور وہ فاضل اصحاب ہیں جن کی عقلیں اپنی دنیا کے معاملات چلانے میں خوب لڑتی ہیں۔ یہ ہوش مند حضرات اپنے خدا سے چاہتے ہیں، اور یہ اُمید بھی رکھتے ہیں کہ اس کی باتوں میں تناقض ہو۔ یعنی وہ یہ بھی کہے کہ میں بادشاہِ زمین و آسمان ہوں اور پھر اپنی زمین کے کسی گوشے پر کسی اور کی بادشاہی تسلیم بھی کرے۔ وہ یہ بھی کہے کہ لوگو! تم سب میرے احکام کی اطاعت کرو، پھر لوگوں کو یہ اجازت بھی دے، بلکہ اس کو فرض تک قرار دے دے کہ اُن حاکموں کی اطاعت بجالائیں جو اس کے حکم کی سند کے بغیر، اور اکثر حالات میں اُس کے حکم کے خلاف احکام دیتے ہیں۔ وہ انسانوں کے لیے خود ایک قانون بھی بنائے اور یہ اعلان کرے کہ میرا یہی قانون ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے باطل ہے، اور پھر اس کے ساتھ دوسرے قوانین کے نفاذ کو بھی جائز رکھے اور انھی انسانوں کو جن کے لیے اس نے قانون بنایا ہے، یہ "حق" بھی دے کہ چاہیں خود اپنے لیے قانون بنائیں اور چاہیں دوسروں کے قوانین کی پیروی کرتے رہیں۔ وہ اپنے پیغمبروں کو خاص اسی غرض کے لیے مبعوث بھی کرے کہ زمین کے باشندوں کو اس کا دین قبول کرنے کی دعوت دیں اور پھر انھی پیغمبروں کو یا ان میں سے کسی کو اس بات کی اجازت بھی دے (بلکہ خان بہادر صاحب کے بقول، اس خدمت پر سراہے بھی) کہ اس دین کے

سوا کسی اور دین کے نظام میں کارکن و خدمت گزار بن جائیں اور اسے کامیابی کے ساتھ چلانے میں اپنی قابلیتیں صرف کر دیں۔ وہ ساری دنیا کے باشندوں میں سے چھانٹ کر ایک اُمتِ خاص اس مقصد کے لیے بنائے کہ اُس معروف کا حکم دے جسے اُس نے معروف قرار دیا ہے اور اس منکر کو مٹائے جسے اُس نے منکر ٹھیرایا ہے، اور پھر اسی امت کے لیے اس بات کو حلال بلکہ اس کے بعض ”برگزیدہ“ افراد کے لیے فرض کفایہ ٹھیرا دے کہ اُن منکرات کو قائم کرنے اور رواج دینے میں حصہ لیں، جنھیں اس کے باغی معروف ٹھیرا چکے ہیں اور ان معروفات کو مٹانے اور دبانے میں آلۂ کار بنیں جو اس کے نافرمانوں کی نگاہ میں منکر قرار پا چکے ہیں۔

یہ ایسی صریح متناقض باتیں ہیں جن کے تناقض کو سمجھنے کے لیے کسی گہرے غور وفکر کی ضرورت نہیں ہے لیکن عجیب بات ہے کہ جو لوگ تفسیریں لکھنے اور فقہ ومعقولات کا درس دینے کی قابلیت رکھتے ہیں، اور جو اتنی عقل رکھتے ہیں کہ کلکٹری اور دیوانی جیسے بڑے بڑے مناصب کی ذمہ داریاں سنبھال سکیں، انھیں یا تو ان باتوں میں کوئی تناقض نظر نہیں آتا یا پھر خداوندِ عالم کے متعلق اُن کی رائے اتنی بُری ہے کہ وہ اس سے اُن بے عقلیوں اور نادانیوں کی توقع رکھتے ہیں جنھیں ایک جاہل گنوار بھی اپنی چوپال کے کسی رفیق میں پا کر صبر نہیں کرسکتا۔

خان بہادر صاحب اپنے اسی مضمون میں ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں:

> ”ایک بعد کی آیت سے بصراحت ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے خزائنِ مصر پر متصرف ہونے کے بعد تک فرعونِ مصر کی سلطنت قائم تھی اور فرعونِ مصر کا دین ہی ملک میں جاری تھا۔ مَا كَانَ لِيَاْخُذَ اَخَاهُ فِيْ دِيْنِ الْمَلِكِ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ (یوسف 76:12) (ہرگز نہ لے سکتا تھا اپنے بھائی کو دین میں اس بادشاہ کے مگر جو چاہے اللہ) یہ عبارت صاف بتاتی ہے کہ مصر کا ملکی قانون اس وقت تک مصر میں جاری تھا۔

ان الفاظ کو تحریر کرتے وقت صاحبِ موصوف جس بات کو ثابت کرنے کی دُھن میں لگے ہوئے تھے، اُس نے شاید انھیں مہلت نہ دی کہ کچھ دیر ٹھیر کر اُس صریح تناقض پر غور کر لیتے جو ان کی مزعومہ تفسیر کے لحاظ سے یہاں قرآن کے بیان میں پیدا ہو جاتا ہے۔ براہِ

کرام اب وہ ہمارے ہی توجہ دلانے سے غور فرمائیں۔ یہاں خود اُن کی اپنی نقل کردہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے مصر کے ملکی قانون کو جو فرعونِ مصر کی حاکمیت کی بنیاد پر تھا، ''دین الملک'' (بادشاہ کا دین) کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ دین صرف اُس پوجا پاٹ ہی کا نام نہیں ہے جو مندروں اور معبدوں میں کی جاتی ہے، بلکہ اُس قانون کا نام بھی ہے جس کے مطابق پولیس مجرموں کو پکڑتی ہے، جس کے تحت عدالت معاملاتِ دیوانی وفوجداری کا فیصلہ کرتی ہے، جس کی پیروی میں ملک کا انتظام چلایا جاتا ہے، اور جس پر تمدن کا سارا نظام قائم ہوتا ہے۔ زندگی کے یہ سارے شعبے بحیثیت مجموعی جس طریقے پر چلتے ہیں، اسی کا نام قرآن کی اصطلاح میں ''دین'' ہے۔ اور چونکہ ملکِ مصر میں وہ طریقہ فرعون کی مشیت سے ماخوذ اور اس کے اقتدارِ اعلیٰ پر مبنی تھا، اس لیے قرآن اس کو ''دین الملک'' کہہ رہا ہے۔ اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ''دین اللہ'' بھی صرف اسی چیز کا نام نہیں ہے جو مسجدوں اور نماز روزے تک محدود ہو، بلکہ اس سے مراد بھی اُس پوری شریعت کی پابندی ہے جو اللہ کی رضا سے ماخوذ اور اس کی حاکمیت پر مبنی ہو اور اجتماعی زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنی گرفت میں لے لے۔ اب سوال یہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نبی ہونے کی حیثیت سے کس کام کے لیے مبعوث فرمائے گئے تھے؟ ''دین اللہ'' کی دعوت دینے کے لیے یا ''دین الملک'' کو فروغ دینے کے لیے؟ اگر خان بہادر صاحب کی تاویل اور اُن حضرات کی تفسیر، جن کے بڑے بڑے نام لے کر خان بہادر صاحب ہم کو مرعوب کرنا چاہتے ہیں، مان لی جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک طرف تو اپنے نبی کو اس بات پر مامور فرمایا کہ اس کی مخلوق کو، اور خصوصاً اُس مخلوق کو جو مصر میں رہتی تھی، ''دین اللہ'' اختیار کرنے کی دعوت دے، اور دوسری طرف وہی نبی خود اللہ تعالیٰ کی ہدایت ونگرانی میں ''دین الملک'' کے قیام واستحکام کی خدمت انجام دینے لگا۔ اور لطف یہ ہے کہ اللہ میاں اس صریح متناقض طرزِ عمل کا تناقض تو کیا محسوس فرماتے، اُلٹا اس نبی کے اس فعل کو خان بہادر صاحب کے اپنے الفاظ میں سراہنے لگے اور نظامِ کفر میں اپنے نبی کے بعہدۂ وزارت فائز ہوجانے کو ''انعامِ خداوندی'' سے تعبیر فرمانے لگے۔ گویا کہ اللہ میاں کا

حال بھی معاذ اللہ ہمارے زمانے کے اُن دین دار بزرگوں کا سا ہے جو خود تو پیشانی پر سیاہ گٹا لیے ہوئے مصلے پر سجدہ گردانی فرما رہے ہوتے ہیں، مگر صاحبزادے جب ایم۔ اے پاس کر کے نیم انگریز بنے ہوئے آبکاری کی انسپکٹری پر فائز ہو جاتے ہیں تو وہی دینِ مجسم بزرگ اللہ کا شکر ادا کرتے ہیں کہ اس نے ان کے خاندان کو اپنی نعمت سے نواز دیا۔

آگے چل کر خان بہادر صاحب پھر فرماتے ہیں:

''اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ملکِ مصر کی وزارت پر متمکن ہونے کے بعد حضرت یوسف علیہ السلام نے تبلیغِ حق کا کام نہیں کیا، یا اپنی رسالت کے اعلان سے گریز کیا۔ برخلاف اس کے صاحبِ ممدوح نے اس وقت جب کہ آپ جیل میں تھے، اسی وقت وحدانیت کی تبلیغ شروع کر دی تھی...... البتہ جو بات آیات سے بلا شک وشبہ ثابت ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام ایک غیر اسلامی نظامِ حکومت کے رُکن خود اپنی خواہش اور درخواست پر بنے اور حضرت یوسف علیہ السلام کے اس حکومت کے رُکن بننے کے بعد بھی ملک میں غیر اسلامی نظامِ حکومت اور غیر اسلامی قانون ہی نافذ رہا''۔

یہاں پھر کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے جس کی طرف صاحبِ موصوف نے اپنے مدعا کی دُھن میں توجہ نہیں فرمائی۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے آخر یہ کس قسم کی وحدانیت کی تبلیغ فرمائی تھی؟ اگر اس ''وحدانیت'' کے معنی یہ تھے کہ وہ پوجا جو معبد میں کی جاتی ہے اور وہ اطاعتِ قانون جس پر سوسائٹی کا نظم اور ملک کا انتظام قائم ہوتا ہے، ایک ہی خدا کے لیے ہو، یعنی پوری زندگی دین اللہ کی تابع ہو جائے، تو خان بہادر کی تاویل کے لحاظ سے حضرت یوسف علیہ السلام نے نوکری کر کے خود اپنی اس تبلیغِ حق کے خلاف عمل کیا اور اگر یہ تبلیغ اس بات کی تھی کہ معبد میں ''دین اللہ'' جاری ہو اور ملک اور سوسائٹی کا سارا نظام ''دین الملک'' پر بدستور چلتا رہے تو ظاہر ہے کہ یہ وحدانیت کی نہیں بلکہ ثنویت اور دو عملی کی تبلیغ تھی۔

پھر مزید سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنی رسالت کا اعلان آخر کس معنی میں کیا تھا؟ اگر انھوں نے بادشاہ سمیت تمام لوگوں سے کہا تھا کہ میں مالکِ زمین و آسمان کا نمایندہ ہوں۔ لہٰذا تم اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو، جیسا کہ تمام انبیا

کہتے رہے ہیں کہ فَاتَّقُوا اللّٰہَ وَاَطِیۡعُوۡنِ (الشعراء 108:26) تو اس اعلان کے ساتھ اُن کا غیر مسلم بادشاہ کی آقائی تسلیم کرنا اور اس کی اطاعت میں اسلامی نظام کے بجائے غیر اسلامی نظام کی خدمت انجام دینا کسی طرح مطابقت نہیں رکھتا۔ اور اگر انھوں نے یہ کہا تھا کہ لوگو! میں ہوں تو بادشاہِ ارض و سما کا نمایندہ، مگر میرا مسلک یہ ہے کہ بادشاہِ مصر کی اطاعت کروں اور تم کو بھی دعوت دیتا ہوں کہ اسی کی اطاعت کرو۔ تو صرف یہی نہیں کہ یہ ایک صریح متناقض بات کا اعلان تھا جس کا استقبال سنجیدگی کے بجائے قہقہے کے ساتھ ہونا چاہیے تھا اور ایسا اعلان کرنے والے کو ایوانِ وزارت کے بجائے پاگل خانے میں جگہ ملنی چاہیے تھی، بلکہ آج بھی ایسی کتاب ہرگز ایمان لائے جانے کے قابل نہیں رہتی جو ایک طرف تو خود ہی یہ قاعدۂ کلیّہ بیان کرتی ہے کہ خدا نے جو رسول بھی بھیجا ہے، اس لیے بھیجا ہے کہ اذنِ خداوندی کے تحت وہ مطاع بن کر رہے "وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ رَّسُوۡلٍ اِلَّا لِیُطَاعَ بِاِذۡنِ اللّٰہِ (النساء 64:4) اور دوسری طرف وہی کتاب ایک ایسے شخص کو رسول بھی قرار دیتی ہے جو مطاع بن کر نہیں بلکہ غیر اللہ کا مطیع بن کر رہا اور دوسرے بندگانِ خدا کو بھی اذنِ خداوندی کے تحت اپنا نہیں بلکہ اسی غیر خدا کا مطیع بناتا رہا۔ قرآن اپنے من جانب اللہ ہونے کے ثبوت میں خود یہ معیار پیش کرتا ہے کہ لَوۡ کَانَ مِنۡ عِنۡدِ غَیۡرِ اللّٰہِ لَوَجَدُوۡا فِیۡہِ اخۡتِلَافًا کَثِیۡرًا (النساء 82:4) یعنی اگر یہ کتاب اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتی تو لوگ اس میں بہت کچھ اختلاف بیان پاتے لیکن اگر ہم خان بہادر صاحب اور ان کے طرزِ خیال کے لوگوں کی تاویلات تسلیم کر لیں تو قرآن کے بیانات میں یہاں ایسے کھلے ہوئے تناقضات پائے جائیں گے جن سے قرآن آپ اپنے ہی پیش کردہ معیار کی رُو سے اللہ کے سوا کسی اور کا کلام قرار پائے گا، بلکہ وہ "اور" بھی جس کی تصنیف اسے سمجھا جائے گا بہرحال کوئی صحیح الدماغ انسان تو نہ ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ خان بہادر صاحب جس طرزِ خیال کی نمایندگی فرما رہے ہیں، وہ اپنے پیچھے اخلاقی انحطاط کی ایک طویل اور دردناک تاریخ رکھتا ہے۔

مسلمان جب اپنے اصل مقصد کو بھول کر اور اپنے حقیقی مشن کو چھوڑ کر دنیا پرستی میں مبتلا ہو گئے اور دین داری کے معنی ان کی نگاہ میں صرف یہ رہ گئے کہ عبادات اور معاشرت میں

چند شرعی طور طریقوں کی پابندی کی جاتی رہے، خواہ مقاصدِ زندگی وہی ہوں جو دنیا پرستوں کے ہوتے ہیں، خواہ نظامِ اجتماعی کی زمامِ کار صالحین کے ہاتھ میں ہو یا فجّار کے ہاتھ میں، اور خواہ اجتماعی امامت اپنے اصول اور نصب العین کے اعتبار سے اسلامی ہو یا غیر اسلامی، تو اس غفلت کی سزا اللہ تعالیٰ کی طرف سے انھیں اس شکل میں دی گئی کہ ان کی بڑی بڑی آبادیاں پے در پے کفار کی تابع فرمان ہوتی چلی گئیں، لیکن انھوں نے اور ان کے علما نے اسے سزا سمجھنے اور اُس اصلی قصور کی، جس کی پاداش میں یہ سزا ملی تھی، تلافی کرنے کے بجائے اُلٹا یہ سوچنا شروع کر دیا کہ نظامِ کفر میں ''اسلامی زندگی'' کیسے بسر کی جائے۔ چنانچہ ''اضطرار'' کے بہانے سے اُس شرعی اور اسلامی زندگی کا ایک نیا نقشہ مرتب کیا گیا جو غیر شرعی اور غیر اسلامی نظام کے اندر بسر کی جا سکے۔

اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مزید سزاؤں کا سلسلہ شروع ہوا تا کہ انھیں آزمایا جائے کہ یہ سنبھل کر پلٹتے ہیں، یا اپنی ضلالت میں بعید سے بعید تر ہوتے چلے جاتے ہیں۔ وہ اضطرار جسے ابتداً صرف ایک ہی اضطرار سمجھا گیا تھا، اللہ کی سنت کے مطابق آگے بڑھا اور اس نے دائمی، روز افزوں اور غیر متناہی اضطراروں کی شکل اختیار کر لی۔ ہر نئے اضطرار نے مطالبہ کیا کہ جو حدود تم نے کفر کے اندر اسلام اور کفر کے ماتحت اسلامی زندگی کے لیے تجویز کیے ہیں، انھیں سکیڑو اور سکیڑتے چلے جاؤ۔ مگر یہ جتنے عذاب خدا کی طرف سے آئے ہیں، ان میں سے کسی نے بھی مسلمانوں کی آنکھیں نہ کھولیں اور انھوں نے مستقل طور پر یہ قاعدہ ہی طے کر لیا کہ واقعی ہر اضطرار کا تقاضا یہی ہے کہ ہم اسلامی زندگی کے حدود سکیڑتے رہیں اور تسلطِ کفر کی حدوں کو پھیلنے دیں۔

پھر اس ''اضطرار'' کے تصور نے بھی انھیں ستانا شروع کیا کیونکہ اضطرار کے نیچے حرمت کا تصور لازماً موجود رہتا ہے۔ کوئی صاحبِ عقل آدمی اس صریح بات کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ جب آپ محض مضطر ہونے کی وجہ سے سوٴر کا گوشت کھائیں گے تو بہر حال سوٴر آپ کی نگاہ میں حرام تو ضرور ہی رہے گا۔ اور جب اسے آپ فی الاصل حرام سمجھتے ہوئے مجبوراً کھائیں گے تو ناممکن ہے کہ آپ کے دل میں اس سے نفرت و کراہت نہ ہو۔ ناممکن

ہے کہ آپ اس سے لذت لیں، شوق سے کھائیں، زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے اور پیٹ بھر کر کھانے کی کوشش کریں اور اس کے کباب اور قورمہ اور پلاؤ پکوانے کی فکر کریں۔ ایسے ہی اجتناب اور تنفر کا جذبہ اُن تمام معاملات میں ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہے، جنھیں آپ حقیقت کے اعتبار سے حرام سمجھتے ہوں اور صرف اضطرار کی وجہ سے اپنے لیے عارضی طور پر جائز کر لیں، مگر ایک پوری قوم کا اپنی زندگی کے سارے تمدّنی، معاشی، سیاسی معاملات میں دائماً اس طرح رہنا کہ اس پر اضطرار کی شرعی و نفسیاتی کیفیت طاری رہے، اور وہ حاضر الوقت نظامِ زندگی سے نفرت و کراہیت کے ساتھ ہمہ گیر اجتناب کرتی رہے، اور صرف اس حد تک اس سے تعلق رکھے جس حد تک ایسا تعلق جینے کے لیے ناگزیر ہو، عملاً محال ہے۔ ایسی حالت کو ایک قلیل مدت سے زیادہ برداشت نہیں کیا جا سکتا۔ بہت جلدی طبائع اس سے تھک جاتی ہیں۔ چنانچہ یہ تھکاوٹ بھی مسلمانوں میں ٹھیک اپنے وقت پر پیدا ہوئی لیکن پہلے سے دینی انحطاط جس تسلسل کے ساتھ بڑھتا چلا آ رہا تھا، اس نے ان تھکنے والوں کے ذہن کو اس طرف متوجہ نہ ہونے دیا کہ اپنے اس غلط نظریے پر نظرِ ثانی کر لے جو ''نظامِ کفر میں اسلامی زندگی'' کے امکان کے متعلق انھوں نے ابتداً قائم کیا تھا اور اُس حالتِ اضطرار کو ختم کرنے کی تدبیریں سوچتے جس کی وجہ سے وہ ہر طرف، ہر شعبۂ زندگی میں حرمتوں سے محصور اور خبائث میں مبتلا ہونے پر مجبور ہو گئے تھے۔ اس کے برعکس دینی انحطاط کی سابق رفتار انھیں جس رُخ پر بڑھا لے گئی، وہ یہ تھا کہ سرے سے ''اضطرار'' کے بہانے ہی کو ختم کر دیں تاکہ جو حرمتیں نظامِ کفر میں ترقیات اور آسائشوں کے دروازے ان پر بند کیے ہوئے ہیں، وہ ٹوٹ جائیں اور اباحت و حلت میں تبدیل ہو کر رہیں۔

اس غرض کے لیے دین کا ایک نیا نظریہ قائم کیا گیا۔ وہ نظریہ یہ تھا کہ دین کا تعلق صرف عقائد و عبادات اور چند معاشرتی اُمور مثل نکاح و طلاق وغیرہ سے ہے۔ اگر ان معاملات میں کوئی نظامِ حکومت مسلمانوں کو امن دینے کا ذمہ لے لے تو اسلامی زندگی کا اصل مُدعا حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد دارالکفر، دارالامن ہے۔ اس کی وفاداری و اطاعت لازم ہے، اس کے تحت سارے تمدنی معاملات (جو اس نئے نظریے کے مطابق دنیا بمقابلۂ دین

کے زیرِ عنوان آ جاتے ہیں) انھی قوانین کے مطابق چلنے چاہییں جو کافرانہ اصولوں پر بنائے گئے ہوں، اور اس کی قانونی و انتظامی مشین کو چلانے میں، بلکہ اس کے تحفظ اور اس کی توسیع کے لیے جان کی قربانیاں تک دینے میں بھی کوئی ''مضائقہ'' نہیں ہے۔

لیکن یہ معاملہ صرف ''عدمِ مضائقہ'' یا اباحت و حلت پر بھی نہ رکا۔ دارالکفر میں مسلمانوں کی ضروریات نے جلد ہی انھیں مجبور کرنا شروع کیا کہ اپنی نئی نسلوں کو خدمت کفر کا شوق دلانے کی کوشش کریں تا کہ ان نقصانات کی تلافی ہو جو اوّل اوّل کچھ مدت کے ''مضائقہ'' نے انھیں پہنچایا تھا، اس لیے آخری دلیل یہ تصنیف کی گئی کہ مسلمانوں کی ترقی و فلاح، اور بعض حالات میں اُن کی زندگی کا انحصار ہی اس بات پر ہے کہ وہ نظام کفر کے عدالتی، تشریعی، انتظامی، فوجی، صنعتی، غرض تمام شعبوں میں زیادہ سے زیادہ حصہ لیں، ورنہ اُمت کے وفات پا جانے یا کم از کم ترقی کی دوڑ میں غیر مسلموں سے پیچھے رہ جانے کا اندیشہ ہے۔ اس دلیل نے بہ یک جنبش قلم اسی چیز کو جو کل تک صرف مباح کے مقام پر تھی، فرض کے درجے پر پہنچا دیا اور واجب ہو گیا کہ اگر ساری قوم نہیں تو اس میں سے ایک طبقہ تو اس فرض کے انجام دینے کے لیے ضرور نکلتا ہی رہے، گویا حکمِ الٰہی یوں قرار پایا کہ: **فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الْكُفْرِ لِيُضِلُّوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يُضِلُّوْنَ** اور **وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الشَّرِّ يَاْمُرُوْنَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوْفِ!**

دین میں یہی وہ عظیم الشان ترمیم تھی جس کی بدولت بڑے بڑے متقی و دین دار حضرات تسبیحوں کو گردش دیتے وقت وکالت اور منصفی کے پیشوں میں داخل ہوئے تا کہ جس قانون پر وہ ایمان نہیں رکھتے، اس کے مطابق وہ لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کریں اور کرائیں اور جس قانون پر ایمان رکھتے ہیں، اس کی تلاوت صرف اپنے گھروں میں کرتے رہیں۔ اسی ترمیم کی بدولت بڑے بڑے صلحا و اتقیا کے بچے نئی درس گاہوں میں داخل ہوئے اور وہاں سے بے دینی و مادہ پرستی اور بداخلاقی کے سبق لے لے کر نکلے اور پھر اس نظامِ کفر کے صرف عملی حیثیت ہی سے نہیں، بلکہ اکثر حالات میں اخلاقی اور اعتقادی

حیثیت سے بھی خدمت گزار بن گئے، جو ان کے اسلاف کی غفلتوں اور کمزوریوں کی بدولت ان پر ابتداً محض اوپر سے مسلط ہوا تھا۔ پھر اسی ترمیم نے یہاں تک نوبت پہنچائی کہ مردوں سے گزر کر جاہلیت اور ضلالت اور بداخلاقی کا طوفان عورتوں تک پہنچا۔ وہی ”فرض کفایہ“ جسے ادا کرنے کے لیے پہلے مرد اُٹھے تھے، عورتوں پر بھی عائد ہو گیا، اور ان بیچاریوں کو بھی آخر اس ”دینی خدمت“ کی بجا آوری کے لیے نکلنا پڑا۔ نہ نکلتیں تو خطرہ تھا کہ کہیں غیر مسلم ان سے بازی نہ لے جائیں[1]

اور کہیں یہ گمان نہ کر لیجیے گا کہ دین میں یہ ترمیم آج کچھ نئی ہوئی ہے۔ درحقیقت اس کی بنا آج سے صدیوں پہلے پڑ چکی تھی، جبکہ تاتار کے کفار مسلمانوں پر مسلط ہوئے تھے۔ صرف یہی نہیں کہ ”نظامِ کفر میں اسلامی زندگی“ کا نقشہ پہلی مرتبہ اُسی دَور کے علما نے مرتب کیا تھا، بلکہ اُسی زمانے میں بڑے بڑے علما وصلحا نے خود نظامِ کفر کی خدمت گزاری اختیار فرمائی تھی، اور ان میں بکثرت لوگ وہ تھے جن کی کتابیں پڑھ پڑھ کر آج ہمارے مدارسِ عربیہ میں علمائے دین ومفتیانِ شرعِ متین تیار ہوتے ہیں۔ اسی قدامت کی وجہ سے غلطی اب ایک مقدس غلطی بن چکی ہے اور کوئی تعجب نہیں ہے اگر ہمارے زمانے کے فقیہ اور محدث اور مفسّر سب اس میں مبتلا نظر آتے ہیں، لیکن یہ ظاہر ہے کہ غلط بات نہ اس دلیل سے صحیح ہوسکتی ہے کہ وہ پہلے سے ہوتی چلی آرہی ہے، اور نہ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے یہی دلیل کافی ہے کہ بڑے بڑے لوگ اس میں مبتلا ہو چکے ہیں۔ حق کا اثبات اگر ہوسکتا ہے تو خدا کی کتاب اور رسولوں کی سنت ہی سے ہوسکتا ہے۔

اس پورے انحطاط کے دوران میں، جو ابتدائی اضطرار کی بنا پر اسلام ”زیر سایۂ کفر“ کے نظریے سے شروع ہوا، پھر رفتہ رفتہ، نظامِ کفر کی خدمت جائز...... مستحب...... فرض کفایہ کے نظریے تک پہنچا، اور بالآخر گرتے گرتے اس انتہائی ذلیل نقطۂ نظر کی پستیوں میں جا گرا

---

(۱) قیامِ پاکستان کے بعد اب معاملہ اور آگے بڑھ گیا ہے۔ اب اُمت کے جینے کی صرف یہ صورت رہ گئی ہے کہ شرفا کی لڑکیاں کھلے میدانوں میں فوجی ڈرل کریں، اور مسلمان صاحبزادیاں نرسنگ کی ٹریننگ حاصل کرنے کے لیے مغربی ممالک میں جائیں، اور غیر ممالک میں مسلمانوں کی نیابت کا فریضہ ان کے نمائندے ہی نہیں، بلکہ نمائندیاں بھی انجام دیا کریں۔

کہ ’’مذہبی آزادی دینے والے حکمرانوں کی وفاداری عین مقتضائے دین ہے‘‘۔ مسلمانوں کی کوشش برابر یہی رہی کہ اپنے تنزل کے ہر مرحلے میں نیچے اور زیادہ نیچے اترنے کے لیے دلیل بہرحال اُنھیں خدا کے دین ہی سے ملنی چاہیے۔ یہ مطالبہ بظاہر تو اُن کے زعم میں اس فارمولے پر مبنی تھا کہ ’’خدا کا دین چونکہ ہماری تمام ضرورتوں کا ضامن ہے، اس لیے جو ضرورتیں اب پیش آ رہی ہیں ان کو پورا کرنے کے لیے بھی اسی دین سے ہم کو رہنمائی ملنی چاہیے‘‘، لیکن دراصل اس ظاہری فارمولے کے باطن میں جو حقیقی فارمولا چھپا ہوا تھا اور جس پر فی الواقع یہ لوگ کام کر رہے تھے وہ یہ تھا کہ ’’جب ہم نے اس دین پر یہ احسان کیا ہے کہ اس کو اپنے ایمان سے سرفراز کیا تو اس کے بدلے میں کم سے کم جو فرض اس دین پر عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ ہمارے آگے چلنے کے بجائے ہمارے پیچھے چلنا شروع کر دے‘‘۔ یعنی اب ہمارا اور اس کا تعلق یہ نہ ہو کہ ہم اسے اپنے اوپر اور خدا کی زمین پر قائم کرنے کی سعی کریں اور اس سعی کے سلسلے میں جو جو ضرورتیں ہم کو پیش آتی جائیں، یہ انھیں پورا کرنے کی ضمانت لیتا جائے، بلکہ تعلق کی صورت اب یہ ہونی چاہیے کہ ہم اس کی اقامت کا کام، حتیٰ کہ اس کا خیال تک چھوڑ کر اپنے نفس کی پیروی میں جس جس وادی کی خاک چھانتے پھریں، اس میں یہ ہمارے ساتھ ساتھ گردش کرتا رہے، اور جن جن ادیانِ باطلہ کے ہم تابعِ فرمان بنتے جائیں، ان کے ماتحت ساری غلامانہ حیثیتیں یہ بھی اختیار کرتا چلا جائے اور اس کے منشا کے خلاف جو جو طرزِ زندگی ہم قبول کریں، ان میں پیش آنے والی تمام ضرورتوں کو پورا کرنے کا یہ ضامن ہو‘‘۔ چنانچہ اسی نقطۂ نظر کو لیے ہوئے ان لوگوں نے قرآن وسنت میں رہنمائی تلاش کرنی شروع کی اور حاصل یہ ہوا کہ پورے قرآن میں اگر کسی چیز پر جا کر ان کی نگاہ ٹھیری تو وہ سورۂ عنکبوت تھی، نہ بقرہ، نہ آلِ عمران، نہ انفال، نہ توبہ بلکہ سورۂ یوسف تھی۔ اور اس کے بھی صرف وہ مقامات جن سے خان بہادر صاحب استدلال فرما رہے ہیں۔ اسی طرح پوری سیرتِ نبویؐ میں بھی اگر کوئی چیز اِن کو قابلِ اتباع ملی تو وہ مکّہ کی تپتی ہوئی ریت تھی، نہ طائف کی سنگ باری، نہ بدر واُحد کے میدان، بلکہ صرف یہ واقعہ کہ مسلمانوں کی ایک جماعت ہجرت کر کے حبش گئی تھی اور

وہاں ایک عیسائی بادشاہ کے ماتحت چند سال رعایا بن کر رہی۔

لیکن جو شخص مطلب جُو ذہنیت نہ رکھتا ہو بلکہ طالبِ حق ہو، اس کے لیے یہ سوال غایت درجہ اہمیت رکھتا ہے کہ درحقیقت یوسف علیہ السلام کے زیرِ بحث واقعات اور ہجرتِ حبشہ کے حالات سے بھی کیا وہی نتیجہ نکلتا ہے جو یہ حضرات نکالنا چاہتے ہیں؟ اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ وہی نتیجہ نکلتا ہے، یعنی یہ کہ ایک نبی نے اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے تحت ایک نظامِ کفر کی خدمت اور غیر الٰہی قانون (دین الملک) کے اجرا و نفاذ کی ذمہ داری اسی غرض کے لیے قبول کی تھی کہ ایسا کرنا فی نفسہٖ مقصود تھا، اور یہ کہ مسلمانوں نے مکّہ سے حبش کی طرف اسی بنیاد پر ہجرت کی تھی کہ ایک مسلم جماعت کے لیے ایک غیر مسلم نظامِ تمدّن و سیاست بالکل ایک موزوں جائے قیام ہے، بشرطیکہ وہ مسجد میں اپنے منشا کے مطابق پوجا کر لینے کی اور اپنے سینے میں کچھ عقائد رکھ لینے اور زبان سے ان کے پھاگ اُڑا لینے کی اس کو اجازت دے دے، تو اس کے بعد کچھ مزید سوالات پیدا ہوتے ہیں، جو اوپر کے سوال سے بدرجہا زیادہ اہم اور بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ بات مان لینے کے بعد تو یہی امر تحقیق طلب ہو جاتا ہے کہ:

(۱) اللہ تعالیٰ نے جو دین انبیا علیہم السلام کے ذریعے سے نوعِ انسانی کے لیے بھیجا، آیا وہ صرف عبادت گاہ کے لیے تھا یا پوری انسانی زندگی کے لیے؟

(۲) اور جو انبیاء اس دین کو لے کر آئے وہ سارے کے سارے ایک ہی مقصد کے لیے آئے تھے اور ایک ہی ان کا مشن تھا یا مختلف مقاصد اور مختلف مشنوں کے لیے، جن میں سے بعض مشن بعض کی ضد پڑتے ہوں؟

(۳) اور یہ کہ انسان سے اللہ تعالیٰ کا مطالبہ فی الواقع کیا ہے؟...... اپنی پوری زندگی میں اس کی بندگی کرے اور اسی کے قانون کی متابعت میں کام کرے، یا صرف پوجا اس کی کرتا رہے اور باقی اپنے سارے معاملات جن طریقوں پر چاہے، چلائے؟

ان سوالات کا ایک جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ نے جو دین بھیجا ہے، اس کا تعلق صرف اُس محدود زندگی سے ہے، جو آج کل کے تصور کے لحاظ سے ''مذہبی'' کہلاتی ہے،

مگر یہ مان لینے کے بعد قرآن میں اور دوسری کتبِ آسمانی میں تمدّن، معاشرت، معیشت، سیاست، قانونِ دیوانی و فوجداری، ضوابط شہادت و عدالت اور مسائل صلح و جنگ وغیرہ کے متعلق جو ہدایات دی گئی ہیں، وہ سب بے معنی قرار پاتی ہیں۔ یا پھر ان کی حیثیت احکام کی نہیں بلکہ سفارشات کی رہ جاتی ہے، جن پر عمل ہو جائے تو اچھا اور نہ ہو تو اللہ میاں کو کوئی خاص شکایت نہ ہوگی۔

اسی طرح دوسرے سوال کا جواب بھی یہ ہو سکتا ہے اور ہو سکتا کیا معنی، آج کل عام طور پر نبوت کا تصور یہی ہے، کہ مختلف انبیا مختلف مشن لے کر آئے ہیں، حتیٰ کہ ایک نبی کا مقصد بعثت اگر یہ رہا ہے کہ نظامِ کفر کو توڑنے کے لیے لڑے اور اس کی جگہ نظامِ اسلامی کو زمین پر حکمران ہونے کی حیثیت سے قائم کرے تو دوسرے نبی کا مقصدِ بعثت اس کے برعکس یہ رہا ہے کہ نظامِ کفر کے اندر نہ صرف یہ کہ محدود قسم کی مذہبی و اخلاقی اصلاح پر اکتفا کرے، بلکہ اس نظامِ کفر کا مطیع و وفادار بن کر رہے اور موقع ملے تو اس کو چلانے اور فروغ دینے کے لیے خود اپنی خدمات پیش کر دے، مگر یہ بات نہ تو قرآن کے بیان کے مطابق ہے جو پورے زور کے ساتھ یہ تصور پیش کرتا ہے کہ سارے انبیا کا مقصدِ بعثت ایک ہی تھا، اور نہ عقل یہ باور کرنے کے لیے تیار ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ایسی متضاد اور باہم متصادم حرکات کا ظہور ہو سکتا ہے۔ شاید کوئی معقول آدمی بھی اس خدا کو ایک حکیم خدا ماننے کے لیے تیار نہیں ہو سکتا جو انسانوں کی طرف اپنے پیغمبر کبھی کسی مقصد کے لیے بھیجے اور کبھی اس کے بالکل برعکس کسی دوسرے مقصد کے لیے۔ یہ الگ بات ہے کہ ایک نبی نظامِ اسلامی کو قائم کرنے کی جدوجہد میں کامیابی کے آخری مرحلوں پر پہنچ جائے، دوسرا نبی بیچ کے کسی مرحلے میں یا ابتدائی مرحلے ہی میں آخر وقت تک کام کرتا رہے اور کوئی تیسرا نبی دعوت و تبلیغ یا جنگ کے بجائے کسی درمیانی صورت کو اپنے مخصوص حالات میں قابلِ عمل پا کر اسے اختیار کر لے، اور ان اشکال کے اختلاف کے باوجود مقصد سب کا ایک ہی ہو، یعنی اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے نظامِ زندگی کو مکمل طور پر دنیا میں قائم کرنے کی سعی کرنا، لیکن اس اختلافِ اشکال کو یہ معنی پہنانا کہ انبیا کے مقاصدِ بعثت ہی سرے سے مختلف و متضاد تھے، اللہ پر ایسا بہتان لگانا

ہے جس سے بدتر بہتان شاید کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا۔

اسی طرح تیسرے سوال کا جواب بھی یہ ہوسکتا ہے، اور آج کل کے مسلمان بالعموم یہی سمجھتے ہیں کہ انسان سے اللہ تعالیٰ کا مطالبہ صرف اتنا ہی ہے کہ وہ اس کی پوجا کرلیا کرے اور کچھ مسائلِ غسل و طہارت اور چند مخصوص حدودِ حلال و حرام کی پابندی کرلے۔ اس سے آگے نہ اللہ کا کوئی مطالبہ ہے اور نہ اس سے کچھ بحث کہ آدمی زندگی کے وسیع تر معاملات میں اپنے نفس کے قوانین کی پیروی کرتا ہے یا اُن شیاطین جنّ وانس کے احکام کی جو اس کی وسیع زمین پر مسلط ہو گئے۔ مگر یہ جواب موجودہ زمانے کے دنیا پرستوں کے لیے خواہ کتنا ہی اطمینان بخش ہو اور خواہ ''الدین یسر'' اور ''مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ'' کا یہ منشا قرار دے کر وہ اپنے لیے اس سے کتنی ہی سہولتیں پیدا کرلیں، بہرحال یہ تصور عبدیت و بندگی کے تصور کی قطعی نفی ہے۔ بندگی کا شاید اس سے زیادہ مضحکہ انگیز مفہوم کوئی اور نہیں ہوسکتا کہ بندہ چوبیس گھنٹوں میں سے دو گھنٹوں کے لیے بندہ ہو اور باقی اوقات میں آزاد، یا صرف آقا کو سلامی دے دینے پر اس کی بندگی ختم ہو جائے اور پھر سارے کام اسے اپنے یا دوسروں کے منشا کے مطابق کرتے رہنے کی آزادی حاصل ہو۔ پھر وہ خدا تو ہرگز خدا مانے جانے کے قابل نہیں ہے جو ایک طرف اپنے آپ کو انسان کا خالق اور ربّ بھی کہتا ہو اور دوسری طرف پورے انسان کو چھوڑ کر صرف اس کے ایک نہایت ہی قلیل اور غیر اہم جز تک اپنی آقائی و فرماں روائی کو اور اس کی بندگی و غلامی کو محدود رکھنے پر راضی ہو جائے۔ کوئی باپ اپنے بیٹے پر اپنی پدرانہ حیثیت کو، کوئی شوہر اپنی بیوی پر اپنی شوہرانہ حیثیت کو، کوئی حاکم اپنی مملکت اور اپنی رعایا پر اپنی حاکمانہ حیثیت کو اس حد تک محدود کرنے پر راضی نہیں ہوتا کہ چند مراسمِ اطاعت و وفاداری ادا ہو جانے کے بعد پدریت اور شوہریت اور حاکمیت کا مقتضا پورا ہو جائے اور پھر بیٹے کو اختیار ہو کہ جس جس کو چاہے اپنا باپ بناتا پھرے، اور رعایا کو اختیار ہو کہ جس جس کے قانون کی چاہے پیروی کرے، جس کو چاہے ٹیکس دے اور جس کے احکام کی چاہے اطاعت کرتی رہے، مگر یہ خدا آخر کیسا خدا ہے کہ جو انسان سارا کا سارا اس کا مخلوق اور اسی کا پروردہ ہے اور اسی کے بل پر قائم و موجود ہے، اس پر وہ اپنی آقائی کو محدود کرلینے اور اس

سے بندگی کی چند رسمی باتیں قبول کر کے اسے خود مختار یا ہر ایک کی غلامی کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دینے پر راضی ہے؟

دین اور نبوت اور تقاضائے عبدیت کے یہ تصورات اگر صحیح نہیں ہیں، اگر فی الواقع خدا کا بھیجا ہوا دین انسان کی ساری اجتماعی و انفرادی زندگی سے تعلق رکھتا ہے، اگر خدا کا مطالبہ اپنے بندوں سے یہی ہے کہ وہ ہر حیثیت سے اس کے قانون کے پیرو اور اس کی ہدایت کے متبع ہو کر رہیں، اور اگر اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیا کو اسی غرض سے بھیجا تھا کہ وہ اس برحق نظامِ زندگی کو قائم کرنے کی دعوت دیں اور اسی کی اقامت کے لیے سعی کریں جو خدائے واحد کی اطاعت پر مبنی ہو، تو کسی معقول آدمی کے لیے یہ تسلیم کرنا سخت مشکل ہے کہ سارے نبیوں میں سے تنہا ایک حضرت یوسف علیہ السلام ہی ایسے انوکھی قسم کے نبی تھے، جن کے سپرد دین اللہ کو قائم کرنے کی سعی کے بجائے یہ خدمت کی گئی تھی کہ دین الملک کے تحت وزارتِ مال کی نوکری کریں اور اسی طرح کوئی معقول آدمی ان دو متضاد باتوں کو بھی باہم منطبق نہیں کر سکتا کہ نبیؐ ایک طرف تو عرب کے غیر اسلامی نظام میں دینِ حق کی اقامت کے لیے جدوجہد بھی فرما رہے ہیں اور دوسری طرف آپ کے نزدیک حبش کا غیر اسلامی نظام اس درجے برحق بھی تھا کہ ایک مسلم جمعیت کے لیے وہ ایک مناسب جائے قیام ہو سکتا تھا۔ جو لوگ دین کو ایک معقول و متناسب نظامِ فکر کی حیثیت سے نہیں دیکھتے، بلکہ اس کو منتشر اور ایک دوسرے سے بے تعلق اجزا کا مجموعہ سمجھتے ہیں، اُن کے لیے تو یہ بہت آسان ہے کہ انبیا کے حالاتِ زندگی، قرآن کی تعلیمات اور دین کے احکام و اوامر کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے ہر ایک کی ایسی تاویلیں اور تفسیریں کریں جن سے ایک جز دوسرے جز سے اور ایک پہلو دوسرے پہلو سے صریح تناقض کا رنگ اختیار کر لے، لیکن اس دین کو ایک حکیم کے بنائے ہوئے مرتب و مربوط اور متناسب نظام کی حیثیت سے دیکھنے والوں کے لیے تو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ اُس کے ہر پہلو اور ہر جز کی وہی تفسیر و تاویل اختیار کریں جو کلّی نظام کے مزاج سے مناسبت رکھتی ہو اور کسی ایسی تعبیر کو، خواہ وہ کیسے ہی بڑے علما کی طرف سے پیش کی گئی ہو، قبول نہ کریں، جس سے اس دین کے اندر تناقض اور اس کی

تعلیمات اور انبیا علیہم السلام کے کاموں کے درمیان تصادم لازم آتا ہو۔

اب ہم سورۂ یوسف کے زیر بحث مقامات اور ہجرتِ حبشہ کے واقعات سے براہِ راست بحث کریں گے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کا قصہ جس طریقے سے سورۂ یوسف میں بیان ہوا ہے، اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آنجناب قبل اس کے کہ نبوت سے سرفراز ہوتے، اپنے بھائیوں کی غداری اور ایک تجارتی قافلے کی خیانت کی بدولت عزیز مصر کے مملوک ہو چکے تھے۔ اس مملوکیت کے زمانے میں، یا اس کے بعد جبکہ آپ قید کیے جا چکے تھے، آپ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبوت کا منصب عطا کیا گیا...... اغلب یہی ہے کہ یہ سرفرازی قید ہی کے زمانے میں ہوئی ہوگی، کیونکہ قید ہونے سے پہلے آپ کے کلام کا انداز پیغمبرانہ شان کا نہیں بلکہ صرف ایک مردِ صالح کا سا نظر آتا ہے...... اس حالت میں جب آپ نبوت سے سرفراز ہوئے تو آپ نے معاً اپنی پیغمبرانہ دعوت کی ابتدا کر دی اور ساتھ کے قیدیوں ہی کو اس چیز کی طرف بلانا شروع کر دیا جس کے لیے آپ مامور ہوئے تھے۔ اس دعوت کا خلاصہ سورۂ یوسف، رکوع ۵ میں بیان ہوا ہے، جس کا مطالعہ کر کے آج بھی ہر شخص یہ دیکھ سکتا ہے کہ ان کا بلاوا اَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ کی بندگی کی طرف نہیں تھا، بلکہ ایک ربّ کی بندگی کی طرف تھا، اور وہ بار بار اہلِ مصر پر یہ واضح کرتے رہے تھے کہ جس بادشاہ کو تم نے ربّ بنا رکھا ہے وہ میرا ربّ نہیں ہے، بلکہ میرا ربّ اللہ ہے اور جس ملّت کی میں پیروی کرتا ہوں وہ اللہ ہی کی بندگی سے عبارت ہے۔ یہ تبلیغ جو وہ قید خانے میں کر رہے تھے، اس کے دوران میں یکایک یہ صورت حال پیش آئی کہ دیانت و تقویٰ اور حکمت و بصیرت کے جو غیر معمولی نشانات ان کی ذات سے ظاہر ہوئے تھے، فرماں روائے مصر ان سے متاثر ہو گیا اور اس حد تک متاثر ہوا کہ انھیں یہ توقع ہوگئی کہ اگر وہ سلطنت کے پورے اختیارات اس سے مانگیں تو وہ انھیں دینے پر آمادہ ہوسکتا ہے۔ اب یوسف علیہ السلام کے سامنے دو راستے تھے۔ ایک راستہ یہ کہ وہ اسلامی انقلاب کے لیے دعوتِ عام، جدوجہد، کشمکش اور جنگ کے طویل عمل ہی کو اختیار کریں، جو عام حالات میں اختیار کرنا پڑتا ہے۔ دوسرا راستہ یہ کہ وہ اس موقع کو جو اللہ

تعالیٰ کی قدرت سے ان کے ہاتھ آ گیا تھا، استعمال کریں اور عقیدت مند بادشاہ سے جو اختیارات مل رہے تھے، انھیں لے کر ملک کے نظامِ فکر و اخلاق اور نظامِ تمدّن و سیاست کو بدلنے کی کوشش کریں۔ اللہ تعالیٰ نے جو بصیرت اُن کو عطا کی تھی اس کی بنا پر انھوں نے پہلے راستے کی بہ نسبت دوسرے راستے کو اپنے مقصد کے لیے مفید تر اور اپنی منزلِ مقصود سے قریب تر سمجھا اور اسے اختیار کر لیا۔

یہ غیر اسلامی نظام کی نوکری نہیں تھی جو پیٹ پالنے کے لیے، یا ذاتی جاہ و منزلت کے لیے، یا نظامِ فاسد کے جزوی مصالح کے لیے کی گئی ہو، بلکہ یہ ایک تدبیر تھی جو اسی ایک مقصد کے لیے اختیار کی گئی تھی جس کے لیے تمام انبیا علیہم السلام کی طرح حضرت یوسف علیہ السلام بھی مبعوث ہوئے تھے۔ جن لوگوں نے اسے محض نوکری سمجھا ہے اور یہ خیال کیا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے نظامِ اسلامی کے قیام کے لیے اس کو ذریعہ ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس غرض کے لیے حاصل کیا تھا کہ کافرانہ نظام بدستور قائم رہے اور وہ اس کے تحت بس فنانس منسٹر کی خدمت انجام دیتے رہیں، اُن کے نزدیک حضرت یوسف علیہ السلام کا مرتبہ موجودہ حکومتوں اور ریاستوں کے تنخواہ دار ملازموں سے کچھ بھی بلند نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اتنا بلند بھی نہیں جتنا ہمارے اس ملک میں کانگرسی وزارتوں کا مقام ثابت ہوا ہے۔ جن کا طرزِ عمل تمام ملک دیکھ چکا ہے کہ جب تک انھیں اپنے مقصد (آزادیٔ ملک) کے لیے وزارت کے مفید ہونے کا یقین نہ ہو گیا، انھوں نے اور ان کے کسی گرے پڑے شخص نے بھی وزارت قبول کرنے کا خیال تک نہ کیا، اور پھر جب وزارتیں قبول کیں تو یہ دیکھ کر کہ فی الواقع جوہرِ اقتدار (substance of power) ان کی طرف منتقل نہیں کیا گیا ہے، انھوں نے تمام وزارتوں کو لات ماردی۔

یہ بات کوئی اہمیت نہیں رکھتی کہ اختیارات بادشاہ سے مانگے گئے تھے یا اس سے چھینے گئے تھے۔ اور نہ یہ بات کوئی اہمیت رکھتی ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے برسرِ اقتدار آتے ہی بادشاہ معزول کر دیا گیا یا تختِ سلطنت پر قائم رہا۔ اصل اہمیت جو چیز رکھتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے جو منصب طلب کیا تھا، وہ آیا کافرانہ نظام کو

چلانے کے لیے اور اس کی ملازمت قبول کرنے کی خاطر کیا تھا یا اپنے مقصدِ بعثت یعنی نظامِ اسلامی کو قائم کرنے کی خاطر، دوسری چیز جو اہمیت رکھتی ہے، وہ یہ کہ آیا فی الواقع ان کو ایسے اختیارات ملے تھے یا نہیں جن سے وہ ملک کے نظام میں تبدیلی کرنے کے قابل ہو سکتے؟ ہمارے نزدیک دین اور نبوت کے پورے تصور کا تقاضا یہ ہے کہ ہم حضرت یوسف علیہ السلام کے مطالبے قَالَ اجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَآئِنِ الْاَرْضِ (یوسف55:12) کا مقصد نظامِ اسلامی کا قیام سمجھیں اور یہ سمجھیں کہ خزائن الارض کے مطالبے سے حضرت یوسف علیہ السلام کا مُدعا یہ تھا کہ ملک کے تمام ذرائع و وسائل (resources) ان کے ہاتھ میں دیئے جائیں۔ خان بہادر صاحب خواہ مخواہ خزائن کے لفظ کو مالیات کے معنی میں لے رہے ہیں۔ حالانکہ قرآن میں کہیں بھی یہ لفظ مالیات کے معنوں میں نہیں آیا ہے۔ قرآنی تعلیمات کا تتبع کرنے سے یہ بات واضح ہو سکتی ہے کہ اس لفظ کا مفہوم وہی ہے جو ''ذرائع و وسائل'' کا مفہوم ہے، اور ظاہر بات ہے کہ کسی شخص کے ہاتھ میں کسی ملک کے تمام ذرائع و وسائل کا ہونا اور اس کا ملک کے تمام سپید و سیاہ پر متصرف ہو جانا، دونوں بالکل ہم معنی ہیں۔[1] اسی بات

---

(۱) مثلاً آیت: وَلِلّٰهِ خَزَآئِنُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ المنافقون 63:7 ' وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ الحجر 15:21 ' اَمْ عِنْدَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ الطور 37:52 وَقَالَ الَّذِیْنَ فِی النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ المؤمن 40:49

(۲) بائبل میں سیدنا یوسف علیہ السلام کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرعون کی جو گفتگو نقل کی ہے' اس کے الفاظ یہ ہیں: ''سو فرعون نے اپنے خادموں سے کہا کہ کیا ہم کو ایسا آدمی جیسا یہ ہے' جس میں خدا کی روح ہے' مل سکتا ہے؟ اور فرعون نے یوسف سے کہا: چونکہ خدا نے تجھے یہ سب کچھ دیا ہے' اس لیے تیرے مانند دانشور اور عقلمند کوئی نہیں۔ سو تو میرے گھر کا مختار ہوگا اور میری ساری رعایا تیرے حکم پر چلے گی۔ صرف تخت کا مالک ہونے کے سبب سے میں بزرگ تر ہوں گا۔ اور اس نے اسے سارے ملک مصر کا حاکم بنا دیا اور فرعون نے یوسف علیہ السلام سے کہا: میں فرعون ہوں اور تیرے حکم کے بغیر کوئی آدمی اس سارے ملکِ مصر میں اپنا ہاتھ پاؤں ہلانے نہ پائے گا''۔ (پیدائش' باب ۴۱' آیت: ۳۸ تا ۴۴)

خط کشیدہ فقرے صحیح طور پر ظاہر کرتے ہیں کہ فرعون حضرت یوسف علیہ السلام کا عقیدت مند ہو چکا تھا اور اگر اس نے آپ کی نبوت تسلیم نہیں کی تھی' تب بھی وہ پہلی ہی ملاقات میں ایمان لانے کے قریب پہنچ چکا تھا۔ پھر اس کے سات آٹھ برس بعد جب حضرت یوسف کے بھائی مصر پہنچتے ہیں تو حضرت یوسف علیہ السلام ان سے کہتے ہیں: ''پس تم نے نہیں' بلکہ خدا نے مجھے یہاں بھیجا اور اس نے مجھے گویا فرعون کا باپ اور اس کے سارے گھر کا حکم بنا دیا۔ سو تم جلد میرے باپ کے پاس جا کر اس سے کہو کہ تیرا بیٹا یوسف یوں کہتا ہے کہ خدا نے مجھے سارے ملکِ مصر کا مالک بنا دیا ہے''۔ (پیدائش' باب ۴۵' آیت ۸ تا ۹)

کی تصدیق بائبل سے بھی ہوتی ہے، جس میں بصراحت یہ بیان ہوا ہے کہ فرعونِ مصر صرف برائے نام بادشاہ رہا۔ ورنہ تمام ملک عملاً حضرت یوسف علیہ السلام کے زیرنگیں ہو گیا۔[2]

اب رہا یہ دعویٰ کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے اقتدار حاصل کرنے کے بعد بھی ملک میں سکّہ تو دینِ الملک ہی کا رواں رہا جیسا کہ آیت مَا كَانَ لِيَاْخُذَ اَخَاهُ فِيْ دِيْنِ الْمَلِكِ (یوسف 76:12) سے ظاہر ہوتا ہے، تو اس کے متعلق پہلی بات تو یہ ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ عام طور پر اس آیت کا جو ترجمہ کیا جاتا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ مترجمین اس کا مفہوم یہ لیتے ہیں کہ حضرت یوسفؑ دین الملک کے تحت اپنے بھائی کو نہیں پکڑ سکتے تھے۔ حالانکہ اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ یوسف کا یہ کام نہ تھا، یا یوسف کے لیے یہ مناسب نہ تھا کہ اپنے بھائی کو دین الملک کے تحت پکڑتا۔ قرآن مجید میں دوسرے مقامات پر بھی اس محاورے کا مفہوم عدمِ قدرت نہیں، بلکہ عدمِ موزونیت وعدمِ مناسبت ہی ہے۔ مثلاً وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ (آل عمران 179:3) اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تم کو غیب پر مطلع نہیں کر سکتا، بلکہ یہ ہے کہ اللہ کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ وہ تمھیں غیب پر مطلع کرے۔ اسی طرح وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ اِيْمَانَكُمْ (البقرہ 143:2) اور مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ اور مَا كَانَ اللّٰهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلٰى مَآ اَنْتُمْ عَلَيْهِ (آل عمران 179:3) میں اللہ تعالیٰ کی عدمِ قدرت کا ذکر نہیں ہے، بلکہ یہ ذکر ہے کہ ظلم اور اضاعتِ ایمان اور مومنین ومنافقین کو خلط ملط چھوڑ دینا اللہ تعالیٰ کا طریقہ نہیں ہے۔ اور خود سورۂ یوسف میں اس آیت سے پہلے ایک مقام پر جو ارشاد ہوا ہے: مَا كَانَ لَنَآ اَنْ نُّشْرِكَ بِاللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ (یوسف 38:12) تو اس کے معنی بھی یہ نہیں ہیں کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنے پر قادر نہیں ہیں، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ''ہم لوگوں کا یہ کام نہیں ہے کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کریں''۔ پس آیت زیر بحث کو بھی یہ معنی پہنانا صحیح نہیں ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام دین الملک پر عمل کرنا چاہتے تھے مگر اس کے تحت اپنے بھائی کو گرفتار نہیں کر سکتے تھے، بلکہ قرآنی استعمالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کا صحیح مطلب یہی ہے کہ دین الملک کے تحت اپنے بھائی کو گرفتار کرنا یوسف علیہ السلام کے شایانِ شان نہیں تھا۔ البتہ اس آیت سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ

السلام کے صاحبِ اقتدار ہونے کے باوجود غیر اسلامی قانونِ تعزیرات کم از کم سات آٹھ برس بعد تک (جبکہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائی وہاں پہنچے تھے) ملک میں نافذ تھا، لیکن اس کے متعلق اس سے پہلے بھی ہم یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ ایک ملک کے نظامِ تمدّن کو ایک رات کے اندر کلّی طور پر تبدیل نہیں کیا جا سکتا اور اسلامی انقلاب کا یہ تصور صحیح نہیں ہے کہ اِقتدار ہاتھ میں آتے ہی جاہلیت کے تمام قوانین و رسوم کو یک لخت بدل ڈالا جائے۔ خود نبیؐ کے زمانے میں بھی ملک کے نظامِ تمدن کو کلّی طور پر تبدیل کرنے میں پورے دس برس لگے تھے۔ لہٰذا حضرت یوسف علیہ السلام کے دورِ حکومت میں چند سال تک غیر اسلامی قانونِ تعزیرات یا اس کے ساتھ کچھ دوسرے اسلامی قوانین بھی جاری رہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے پیشِ نظر خدائی قوانین کا اجرا سرے سے تھا ہی نہیں اور وہ کافرانہ قوانین ہی ملک میں برقرار رکھنا چاہتے تھے۔

اب بحث ختم کرنے سے پہلے ذرا ایک نظر ہجرتِ حبشہ کے مسئلے پر بھی ڈال لیجیے!

اس معاملے کو جس انداز سے پیش کیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ حبش میں ایک غیر مسلم حکومت قائم تھی اور نبیؐ نے مسلمانوں کی ایک جماعت کو وہاں بھیج دیا تاکہ اس کی رعیت بن کر رہیں، پھر صحابۂ کرام وہاں غیر مسلم بادشاہ کے وفادار بن کر رہے کیونکہ انھیں اس کے ماتحت عقیدے اور پوجا کی آزادی حاصل تھی، اور جب ایک ہمسایہ بادشاہ نے اس کے ملک پر حملہ کیا تو انھوں نے اس کی کامیابی کے لیے دعائیں مانگیں لیکن یہ واقعات کی بالکل غلط نقشہ کشی ہے۔

اوّل تو نبیؐ نے جس وقت مسلمانوں کی ایک جماعت کو حبش بھیجا تھا، اسی وقت آپ کو اس امر کا اندازہ تھا کہ نجاشی صالحین نصاریٰ میں سے ہے، چنانچہ حدیث میں یہ الفاظ آتے ہیں کہ آپ نے مہاجرین سے اُس کی مملکت کے متعلق فرمایا تھا: وھی ارض صدق۔

دوسرے، مہاجرین کو وہاں بھیجنے کی غرض یہ نہ تھی کہ وہاں کی رعایا بن کر رہیں۔ نبیؐ نے مہاجرین کی ہجرت کا مشورہ دیتے وقت یہ فرمایا تھا کہ لو خرجتم الی ارض الحبشة حتی یجعل اللہ فرجا ومخرجا۔ ”کاش تم لوگ حبش کی طرف چلے جاتے یہاں تک کہ اللہ

تمھارے لیے کوئی صورت نکالے‘‘۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت پیشِ نظر صرف یہ چیز تھی کہ جو مسلمان کشمکش کے اس مرحلے میں اپنی قوتِ برداشت سے زیادہ مصائب کے شکار ہو رہے تھے، ان کو آپ نے عارضی طور پر ایک ایسی جگہ بھیج دیا جہاں اس قسم کے مصائب کی توقع نہ تھی اور مقصود یہ تھا کہ بعد میں جب حالات سازگار ہو جائیں تو یہ لوگ وہاں سے واپس آ جائیں۔ اس کو نظیر بنا کر یہ نتیجہ نکالنا آخر کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں کو اگر کسی غیر مسلم حکومت میں عقیدے اور پوجا کی آزادی حاصل ہو تو یہ اُس کے تحت ان کے وفادار رعیّت بن کر رہ پڑنے کے لیے کافی ہے اور اس کے آگے کچھ اور مطلوب نہیں ہے۔

پھر جب مہاجرین وہاں پہنچے اور کفارِ مکّہ نے نجاشی سے ان کو واپس مانگنے کے لیے اپنا وفد روانہ کیا اور حضرت جعفرؓ اور نجاشی کے درمیان مکالمہ ہوا تو محدثین اور اہلِ سیرت کی متفقہ روایت کے مطابق نجاشی نے نہ صرف یہ کہ حضرت عیسیٰؑ کے متعلق اس عقیدے کی تصدیق کی جو قرآن میں بیان ہوا ہے، بلکہ مزید برآں نبیؐ کی نبوت کا اقرار بھی کیا۔ اس کے بعد نجاشی کے مسلمان ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے؟ امام احمد نے عبداللہ بن مسعود کے حوالے سے (جو اس واقعہ کے عینی شاہد ہیں) نجاشی کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ اس نے کہا:

مرحبا بکم ولمن جئتم من عندہ اشھد انہ رسول اللہ وانہ الذی نجد فی الانجیل وانہ الرسول الذی بشر بہ عیسی ابن مریم۔[۱] کیا یہ الفاظ کسی غیر مسلم کے ہو سکتے ہیں۔ بیہقی میں خود عمرو بن عاص سے (جو مہاجرین کو واپس لانے کے لیے کفارِ مکّہ کی طرف سے حبش بھیجے گئے تھے) یہ الفاظ مروی ہیں کہ انھوں نے آ کر اہلِ مکہ کو جو رپورٹ دی، وہ یہ تھی کہ ان اصحمۃ یزعم ان صاحبکم نبی۔ اصحمہ نجاشی بیان کرتا ہے کہ تمھارا ساتھی نبی ہے۔ کیا کوئی شخص نبیؐ کی نبوت کا اقرار کر کے بھی غیر مسلم قرار پا سکتا ہے؟

ابن ہشام نے اپنی سیرت نبویؐ میں حضرت عمروؓ بن عاص کے قبولِ اسلام کا جو قصہ

---

(۱) خوش آمدید ہو تمھارے لیے اور ان کیلئے جن کے پاس سے تم آئے ہو۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ اللہ کے رسول ہیں اور وہی ہیں جن کا ذکر ہم انجیل میں پاتے ہیں اور آنحضرت وہی ہیں جن کی بشارت حضرت عیسیٰ ابن مریم نے دی ہے۔

لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اوّل اوّل نجاشی ہی کی تبلیغ نے ان کے دل میں ایمان پیدا کیا تھا۔ اور صلح حدیبیہ سے پہلے وہ نجاشی کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کر چکے تھے۔ اس موقع پر جو الفاظ اس نے حضرت عمروؓ بن عاص سے کہے تھے، وہ یہ تھے کہ اطعنی واتبعه فانه واللہ لعلی الحق ولیظھرن علی من خالفه کما ظھر موسٰی علی فرعون وجنوده۔ میری بات مانو اور محمدؐ کی پیروی قبول کر لو، کیونکہ وہ حق پر ہیں اور وہ اسی طرح اپنے مخالفین پر غالب آ کر رہیں گے، جس طرح موسیٰ علیہ السلام فرعون اور اس کے لشکروں پر غالب آئے تھے۔

علامہ ابن عبدالبر نے استیعاب میں وہ خطبہ نقل کیا ہے جو نجاشی نے حضرت اُم حبیبہؓ سے نبیؐ کا غائبانہ نکاح پڑھاتے ہوئے دیا تھا۔ اس میں صاف طور پر یہ الفاظ موجود ہیں: اشھد ان محمدًا رسول اللہ وانه الذی بشر به عیسٰی بن مریم۔ ”میں شہادت دیتا ہوں کہ محمد اللہ کے رسول ہیں جن کی آمد کی خبر عیسیٰ ابن مریم نے دی تھی۔“ ان سب سے بڑھ کر مستند و معتبر وہ روایت ہے جو بخاری و مسلم میں آئی ہے کہ نجاشی کی وفات کی خبر پا کر نبیؐ نے اس کی غائبانہ نمازِ جنازہ ادا کی اور فرمایا: مات الیوم رجل صالح فقوموا فصلوا علی اخیکم اصحمة۔ آج ایک مردِ صالح نے وفات پائی ہے، اٹھو اور اپنے بھائی اصحمہ کی نمازِ جنازہ پڑھو۔ اس کے بعد تو سرے سے اس استدلال کی بنا ہی منہدم ہو جاتی ہے جو ہجرتِ حبشہ کے واقعہ سے کیا جاتا ہے۔

ترجمان القرآن

(محرم و صفر ۱۳۶۴ھ بمطابق جنوری و فروری ۱۹۴۵ء)

-----

# بے اصل فتنے

کلکتہ سے ایک صاحب لکھتے ہیں:

''چند اُمور متعلقۂ تفسیرِ قرآن نے بکثرت لوگوں کو خلفشار میں ڈال رکھا ہے۔ ایک تفسیر لکھی گئی ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا جا رہا ہے کہ وہ اسلام کے عقائد کے خلاف ہے اور الحاد و دہریت کی موجب ہے۔ چند آیات کی تفسیر بطور نمونہ اس کتاب سے نقل کرتا ہوں اور اس پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں، وہ بھی مختصراً بیان کیے دیتا ہوں۔ معترضین اس کتاب کے مصنف کی تکفیر کرتے ہیں۔ مہربانی فرما کر آپ ایک فیصلہ کن بحث کر کے بتائیں کہ آیا ان میں کوئی چیز موجبِ کفر ہے، یا الحاد و دہریت ہے؟''

اس کے بعد مستفسر نے جو اقتباسات نقل کیے ہیں، وہ حسبِ ذیل ہیں:

(۱) وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرِنِیْ كَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰی وَلٰكِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَیْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰی كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَاْتِیْنَكَ سَعْیًا البقرہ 260:2

تفسیر: ''خط کشیدہ فقرے کا مطلب یہ ہے کہ چار پرندے لے لو اور ان کو اپنی طرف مائل کرلو، یعنی اپنے سے اس طرح مانوس کرلو کہ جب تم انھیں چھوڑ دو تو تمھاری طرف پلٹ کر آئیں۔ پھر ان کا ایک جز ایک ایک پہاڑ پر رکھ دو''۔

اعتراض: مفسر نے مندرجہ بالا الفاظ میں معجزۂ ابراہیمی کا انکار کیا ہے۔

(۲) اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهٗ یُسَبِّحْنَ بِالْعَشِیِّ وَالْاِشْرَاقِ ٥ وَالطَّیْرَ مَحْشُوْرَةً كُلٌّ لَّهٗٓ اَوَّابٌ ص 18-19:38

تفسیر: ''حضرت داؤد علیہ السلام جب پہاڑوں اور پرندوں کو دیکھتے تو ان کو خدا یاد آتا''۔

اعتراض: اس تفسیر میں نیچریت کا رنگ غالب ہے، متعدد آیاتِ قرآنی کا مندرجہ بالا

معانی سے انکار لازم آتا ہے۔ قرآن کا سیاق وسباق بتلاتا ہے کہ پہاڑ اور پرندے حضرت داوٗدؑ کے ساتھ مشغول تسبیح ہوا کرتے تھے۔

(۳) وَلَقَدْ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ مِنَّا فَضْلًا يٰجِبَالُ اَوِّبِىْ مَعَهٗ وَالطَّيْرَ وَ اَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ سبا10:34

تفسیر: ''اَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داوٗد کو لوہا نرم کرنے کا طریقہ سکھا دیا تھا''۔

اعتراض: سلف کی تفسیر کے خلاف ہے۔ سلف کا قول یہ ہے کہ لوہا حضرت داوٗدؑ کے ہاتھ میں آٹے کی طرح نرم ہو جاتا تھا۔

(۴) كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ آل عمران37:3

تفسیر: ''مطلب یہ ہے کہ حضرت مریمؑ اس رزق کو اللہ کی بخشش کی طرف منسوب کرتی تھیں۔ اس آیت میں کوئی دلیل اس پر نہیں ہے کہ حضرت مریمؑ کو گرمی کا میوہ جاڑے میں اور جاڑے کا گرمی میں ملتا تھا''۔

اعتراض: یہ سلف کی تفسیر کے خلاف ہے۔

(۵) وَ كَتَبْنَا لَهٗ فِى الْاَلْوَاحِ الاعراف145:7

تفسیر: مطلب یہ ہے کہ ''ہم نے ان احکام کو الواح میں لکھنے کا حکم دیا''۔

اعتراض: بخاری کی روایت و خط لک التوراۃ بیدہ کی تکذیب ہوتی ہے۔

(۶) وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ اَهْلِهَا یوسف26:12

تفسیر: ''یعنی اس نے اپنی رائے کا اظہار کیا''۔

اعتراض: حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر کہ وہ شاہد بچہ تھا کی تکذیب ہے۔

(۷) يَوْمَ يَاْتِىْ بَعْضُ اٰيٰتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا اِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ اٰمَنَتْ مِنْ قَبْلُ الانعام158:6

تفسیر: ''یعنی جب موت کا دن آئے گا''۔

اعتراض: امام احمد، بخاری اور مسلم کی روایات سے ثابت ہے کہ اس سے وہ دن مراد ہے جب سورج مغرب کی طرف سے طلوع ہوگا۔ یہ تفسیر اس روایت کے خلاف ہے۔

(۸) يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ ابراہیم 27:14

تفسیر: ''اللہ توحید کی برکت سے دنیا اور آخرت کی زندگی میں مومنوں کو ثبات بخشے گا''۔

اعتراض: یہ حدیث صحیح کے خلاف ہے جس میں ''ثابت'' سے مراد یہ بتائی گئی ہے کہ قبر میں جب مومن سے سوال ہوگا تو وہ اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهَ کہے گا۔

(۹) وَالْبَيْتِ الْمَعْمُوْرِ الطور 4:52

تفسیر: ''بیتِ معمور سے مراد مساجد ہیں''۔

اعتراض: یہ اس حدیث کے خلاف ہے جس میں تصریح کی گئی ہے کہ البیت المعمور ساتویں آسمان پر ہے۔

یہ ایک نمونہ ہے، ان فضول، لایعنی اور لا طائل جھگڑوں کا جن میں ہمارے بہت سے علمائے دین اور بہت سے دین دار لوگ نہ صرف خود اپنا وقت ضائع کر رہے ہیں بلکہ عام مسلمانوں کے ذہن کو بھی اس بُری طرح اُلجھا رہے ہیں کہ ان غریبوں کو دین کی حقیقت اور اپنے زندگی کے مقصد پر غور کرنے کی فرصت ہی نہیں ملتی۔ ان لوگوں کی دنیا تنگ اور محدود ہے، اور اس تنگ دنیا میں بیٹھے ہوئے یہ سمجھ رہے ہیں کہ ان کی اور ساری دنیا کی فلاح کا مدار بس اسی قسم کے سوالات پر ہے کہ حضرت مریم علیہا السلام کو گرمی کا میوہ جاڑے میں ملتا تھا یا نہیں، اور لوہا حضرت داؤد علیہ السلام کے ہاتھ میں آتے ہی موم بن جاتا تھا یا نہیں۔ کاش کوئی صورت ایسی ہوتی کہ انھیں ان کے حجروں کی تنگ دنیا سے نکال کر اللہ کی وسیع دنیا کا مشاہدہ کرایا جاتا اور یہ اپنی آنکھوں سے دیکھتے کہ وہ حقیقی مسائل کون سے ہیں جن پر نوعِ انسانی کی فلاح وسعادت کا انحصار ہے، اور وہ مہمات اُمور کون سے ہیں جن پر قوموں کی قسمتیں بنتی اور بگڑتی ہیں۔

سب سے بڑھ کر افسوس ناک امر یہ ہے کہ ان مسائل میں مغز پاشی کرنے والے ایسے لوگ ہیں جو ہمارے دین کے عالم اور ملّت اسلامیہ کے علمبردار کہلاتے ہیں۔ مسلمان

ان کی طرف اس لیے رجوع کرتے ہیں کہ ان کے پاس سے دین کا علم ملے گا۔ دنیا ان کو اس نظر سے دیکھتی ہے کہ یہ اس دین کے نمایندے ہیں جسے محمدؐ لے کر آئے تھے، مگر اس اہم ذمہ دارانہ منصب پر متمکن ہو کر وہ اس قسم کے مسائل پر زبان و قلم کا زور صرف کر رہے ہیں جن کا ایک چھوٹا سا نمونہ اوپر کے سوال میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ باتیں دیکھ کر مسلمان اور غیر مسلم سب اس غلط فہمی میں پڑ جاتے ہیں کہ شاید اسلام کے مہمات مسائل یہی کچھ ہوں گے، اللہ تعالیٰ نے محمدؐ کو عالمگیر دائمی نبوت کے اتنے عظیم الشان منصب پر مقرر کر کے اسی لیے بھیجا ہو گا کہ آپ ان مسائل کا تصفیہ فرمائیں، اور یہ اسلام جو ساری دنیا کو راہِ راست دکھانے اور دین و دنیا کی سعادت سے بہرہ ور کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے، اس کے اہم ترین مسائل...... ایسے اہم جن پر مسلمان ہونے یا نہ ہونے کا مدار ہے...... بس یہی ہوں گے کہ حضرت یوسف علیہ السلام اور مرأۃ العزیز کے قضیہ میں فیصلہ کرنے والا بچہ تھا یا جوان، اور حضرت موسیٰ کو اللہ میاں نے اپنے ہاتھ سے تورات لکھ کر دی تھی یا نہیں۔ نعوذ باللہ من ذٰلک! اگر یہی اسلام ہے جس کی نمایندگی اس طرح کی جا رہی ہے تو دنیا کا دائرۂ اسلام میں آنا تو درکنار، خود مسلمانوں کا بھی اس دائرے میں رہنا مشکل ہے، کیونکہ ایک چھوٹے سے جاہل طبقے کے سوا عامۃ الناس کو ان مسائل میں کیا دلچسپی ہو سکتی ہے کہ وہ ان کی تحقیق میں اپنا وقت صرف کریں اور ان کے لیے لڑیں جھگڑیں۔

میں سائل کا شکر گزار ہوں کہ انھوں نے کتاب کے مصنف اور معترض گروہ کے نام ظاہر نہیں کیے۔ فریقین کی شخصیت سے بے خبر ہو کر جو رائے ظاہر کی جائے گی اس پر کسی کو یہ شبہ کرنے کا موقع نہیں مل سکتا کہ اس میں کسی کی جانب داری یا مخالفت کی گئی ہے۔ میں صاف صاف کہنا چاہتا ہوں کہ جس طرح کے اعتراضات اوپر کے سوال میں درج کیے گئے ہیں، ایسے اعتراضات کی بنیاد پر کسی مسلمان کی تکفیر کرنا یا اس کو ملحد اور دہریہ ٹھیرانا قطعاً ناجائز ہے، اور جو لوگ ایسا کرتے ہیں وہ دین کے علم سے بے بہرہ ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو کفر، الحاد اور دہریت کے معنی بھی معلوم نہیں، ورنہ وہ اِن الفاظ کو اس طرح بے جا استعمال نہ کرتے۔ کفر سے مراد یہ ہے کہ جو تعلیم و ہدایت محمدؐ سے ثابت ہو اس کا انکار، یا اس سے

معارضہ کیا جائے۔ الحاد یہ ہے کہ آدمی حق سے رُوگردانی کر کے باطل کی طرف مائل ہو (اور حق وباطل کا معیار پھر وہی علم ہے جو نبیؐ سے ثابت ہو)۔ دہریت یہ ہے کہ انسان خدا کا منکر ہو یا کائنات کے نظم ونسق میں خدا کی خدائی کو غیر مؤثر مانتا ہو۔ اب غور کیجیے کہ بعض آیات کی جو تفسیریں اوپر نقل کی گئی ہیں، ان میں سے کس میں کفر یا الحاد یا دہریت ہے؟

(۱) پہلی آیت کی تفسیر صحیح ہے یا غلط، اس سے یہاں کچھ بحث نہیں۔ مان لیجیے کہ غلط ہے، مگر کیا ہر غلطی کفر یا الحاد یا دہریت ہوتی ہے؟ صُرۡهُنَّ اِلَیۡكَ کا جو مطلب مصنف نے بیان کیا ہے، وہ لغت کے اعتبار سے درست ہے۔ بعض مفسرین نے بھی یہی مطلب بیان کیا ہے۔ پھر وہ دوسرے فقرے (ثُمَّ اجۡعَلۡ عَلٰی كُلِّ جَبَلٍ مِّنۡهُنَّ جُزۡءًا) کا وہی مفہوم بیان کر رہا ہے جو آیت کے الفاظ سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ کس طرح معجزۂ ابراہیمی کا منکر قرار دیا جا سکتا ہے۔ تاہم اگر مان لیا جائے کہ وہ اس آیت کی ایسی تاویل کرتا ہے جو اس خاص واقعہ کے معجزہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتی تب بھی الحاد کا الزام ثابت نہیں ہوتا...... الحاد صرف اس صورت میں ہو گا جب کہ نفسِ معجزہ کی حقیقت سے انکار کیا جائے۔ رہا فرداً فرداً ایک ایک معجزہ تو قرآن میں متعدد مقامات ایسے ہیں جہاں اس امر میں اختلاف کی گنجائش ہے، اور اختلاف کیا بھی گیا ہے کہ آیا انھیں معجزہ قرار دیا جائے یا معمولی فطری واقعات۔ لہٰذا اگر ایسے کسی موقع پر کوئی شخص آیات کی تاویل اس طرح کرتا ہو کہ ایک واقعہ معجزے کے بجائے محض فطری واقعہ قرار پائے تو الحاد کا الزام لگانا درست نہیں، اسے محض غلطی کہا جا سکتا ہے۔

(۲) دوسری آیت کی تفسیر بلاشبہ الفاظِ قرآنی سے ہٹی ہوئی ہے، مگر اس کو بھی کفر کہنے کے بجائے غلطی کہنا چاہیے۔ کفر اس وقت ہوتا ہے جب قرآن کے علی الرغم مصنف یہ کہتا کہ پہاڑ اور پرندے تسبیح نہیں کہتے یا نہیں کر سکتے۔ ایسی کسی بات کا ارتکاب مصنف نے نہیں کیا ہے، بلکہ اس نے اپنی عقل کے مطابق آیت کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نوع کی تاویلات پر اگر لوگوں کی تکفیر کی جانے لگے تو کسی شخص کا بھی کفر کے الزام سے بچنا ممکن نہ ہو گا۔ کیونکہ قرآن میں بہت سی ایسی آیات

متشابہات ہیں جن کا مفہوم مختلف لوگ اپنی اپنی عقل کے مطابق مختلف طور پر متعین کرتے ہیں۔ پہاڑوں اور پرندوں کا تسبیح کرنا ایک ایسا امر ہے جس کی کیفیت خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اگر کوئی اس کا مطلب یہ لیتا ہے کہ پہاڑوں اور پرندوں کے پاس بھی ویسی ہی دانہ دار تسبیحیں ہوتی ہیں جیسی ہمارے زاہد پھیرا کرتے ہیں، تو میں اس کی رائے کو غلط کہہ سکتا ہوں مگر اس کی تکفیر نہیں کرسکتا۔ اگر کوئی دوسرا شخص اس کا یہ مطلب لیتا ہے کہ حکمِ الٰہی کے آگے اُن کا مسخر ہونا ہی اس کی تسبیح ہے اور اس تسبیح کے عالم میں ان کو دیکھ کر حضرت داوٗدؑ پر یادِ الٰہی کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی (جیسا کہ اس تفسیر کے مصنف کا خیال ہے) تو میں اس کی رائے سے بھی اختلاف کرسکتا ہوں، مگر اس کی تکفیر نہیں کرسکتا۔ میں خود اس آیت کی تاویل یوں کرتا ہوں کہ حضرت داوٗدؑ کو اللہ نے بہترین سریلی اور بلند آواز عطا فرمائی تھی۔ اس آواز کے ساتھ جب وہ زبور پڑھتے تو وادیاں گونج اُٹھتیں، چرند و پرند جمع ہو جاتے اور تمام گردوپیش کی چیزوں پر ایک وَجد کی سی کیفیت طاری ہو جاتی تھی۔ اس تفسیر کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے، جس میں بیان ہوا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابوموسیٰ اشعری[1] قرآن پڑھ رہے تھے، رسول اللہؐ راستہ چلتے چلتے ان کی آواز سن کر ٹھیر گئے اور کچھ دیر لطف لینے کے بعد فرمایا: لقد اوتی ھذا مزمارًا من مزامیر آل داوٗد۔ (اس شخص کو لحنِ داوٗدی میں سے ایک حصہ ملا ہے) یہ تاویل میرے ذوق اور بصیرت سے مطابقت رکھتی ہے۔ اگر کوئی شخص اس کو پسند نہیں کرتا تو اسے غلط کہہ سکتا ہے، مگر میری تکفیر نہیں کرسکتا۔

(۳) تیسری آیت کا جو مفہوم مصنف نے بیان کیا ہے، وہ الفاظِ قرآنی کے خلاف نہیں ہے۔ قرآن کے الفاظ یہ ہیں کہ ”ہم نے اس کے لیے لوہے کو نرم کر دیا“۔ رہا سلف کا یہ قول کہ ”حضرت داوٗدؑ کے ہاتھ میں آتے ہی لوہا آٹے کی طرح نرم ہو جاتا تھا“ تو

---

[1] حضرت ابوموسیٰ بڑے خوش آواز شخص تھے۔ ابوعثمان نہدی بیان کرتے ہیں کہ میں نے عمر بھر کوئی آواز ابوموسیٰ کی آواز سے اچھی نہیں سنی۔

بلاشبہ یہ قول حسن بصری اور قتادہ اور اعمش وغیرہم سے منقول ہے، مگر یہ لوگ خدا کی طرف سے کب مبعوث ہوئے تھے کہ ان کے اقوال کو ترک کر دینے سے انسان کافر ہو جائے؟ قرآن میں کہیں اس مفہوم کی تصریح نہیں کی گئی ہے، نہ رسول اللہ سے کوئی حدیث اس معنی میں مروی ہے۔ پھر یہ کیا غضب ہے کہ لوگوں کو قرآن اور رسول اللہ کے ساتھ حسن اور قتادہ اور اعمش پر بھی ایمان لانے کے لیے پابند کیا جاتا ہے اور جو شخص ان کے اقوال کو چھوڑتا ہے، اسے بھی ویسا ہی کافر ٹھیرایا جاتا ہے جیسا اس شخص کو جو قرآن اور نبی کے ارشاد سے انحراف کرے۔

(۴) اس آیت کی تفسیر پر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ بھی اتنا ہی لغو ہے جتنا آیت نمبر ۳ کی تفسیر پر ہے۔ آیت کے الفاظ صرف یہ کہتے ہیں کہ ''حضرت زکریا علیہ السلام جب کبھی حضرت مریم علیہا السلام کے پاس محراب میں جاتے تو ان کے پاس کچھ نہ کچھ کھانے کا سامان موجود پاتے۔ اور جب حضرت مریم علیہا السلام سے پوچھتے کہ یہ کہاں سے آیا؟ تو وہ جواب دیتیں کہ ''خدا کے پاس سے''۔ اب رہا یہ امر کہ وہ کھانے کا سامان دراصل گرمی کا میوہ جاڑے میں اور جاڑے کا گرمی میں ہوتا تھا، تو یہ نہ قرآن میں مذکور ہے اور نہ کسی حدیث صحیح میں، بلکہ یہ قتادہ اور عکرمہ اور سعید بن جبیر اور ضحاک وغیرہم کا بیان ہے۔ تو اب اِن لوگوں کی رائے سے اختلاف کرنے والے بھی کافر بنائے جائیں گے؟ اگر ایسا ہے تو آپ امام مجاہد کے حق میں کیا فرمائیں گے جنھوں نے مذکورہ بالا بزرگوں سے اختلاف کر کے ''رزق'' کی تاویل علم سے کی اور کہا کہ حضرت مریم علیہا السلام کے پاس صحیفے پائے جاتے تھے جن میں علم ہوتا تھا؟ اور اس حدیث کے متعلق کیا ارشاد ہے جو جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبیؐ، حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے ہاں بھوک میں تشریف لے گئے اور کچھ کھانے کو طلب کیا۔ انھوں نے کہا کہ واللہ! میرے پاس کچھ نہیں ہے۔ حضورؐ واپس تشریف لے گئے۔ اتنے میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی ایک ہمسائی نے دو روٹیاں اور کچھ گوشت بھیج دیا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فوراً اپنے بچوں میں

سے ایک کو دوڑایا کہ حضورؐ کو واپس بلا لائیں۔ جب حضورؐ تشریف لائے تو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کھانا پیش کیا۔ آپؐ نے پوچھا کہ بیٹی! یہ کہاں سے آیا؟ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: یَا اَبَتِ ھُوَ مِنْ عِنْدِ اللہِ۔ (ابا جان! یہ اللہ کے ہاں سے آیا ہے) اس پر حضورؐ نے فرمایا: ”بیٹی خدا کا شکر ہے جس نے تجھے سیدۃ النساء نسائے بنی اسرائیل (مریم علیہا السلام) کے مشابہ بنایا۔ ان کے پاس بھی جب خدا کی طرف سے رزق آتا اور ان سے پوچھا جاتا کہ یہ کہاں سے آیا ہے تو وہ کہتی تھیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے“۔ اس حدیث کو حجت بنا کر اگر کوئی کہے کہ حضرت مریم علیہا السلام کے پاس پردۂ غیب سے رزق نہیں اترتا تھا، بلکہ اللہ نے ان کے لیے ایسا سامان کر دیا تھا کہ وہ بے سہارے اور بے وسیلہ ایک محراب میں بیٹھی ہوئی تھیں اور وقت پر کوئی نہ کوئی شخص ان کو کھانا پہنچا دیا کرتا تھا تو کیا ایسی تاویل کرنے والے کو کافر ٹھیرایا جائے گا؟ پھر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ گرمی کا میوہ جاڑے میں اور جاڑے کا گرمی میں ملنا بجز خرقِ عادت کے اور کون سی خوبی اپنے اندر رکھتا ہے؟ اللہ نے جو میوہ جس موسم میں پیدا کیا ہے، وہ اسی موسم کے لیے نعمت ہے، کیونکہ وہ اس موسم کی طبیعت کے لحاظ سے پیدا کیا گیا ہے۔ دوسرے موسم میں اس میوے کا ملنا عجوبہ تو ہو سکتا ہے مگر نعمت نہیں۔

(۵) اس آیت کی تاویل میں امام رازی فرماتے ہیں:

واعلم انه ليس فى لفظ الآية ما يدل على كيفية تلك الالواح وعلى كيفية تلك الكتابة فان ثبت ذالك التفصيل بدليل منفصل قوى وجب القول به والا وجب السكوت عنه۔

معلوم ہونا چاہیے کہ اس آیت کے الفاظ سے واضح طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ لوحیں کیسی تھیں اور اس کتابت کی کیفیت کیا تھی۔ اب اگر کسی دوسری قوی دلیل سے یہ تفصیل ثابت ہو، تب تو اس کا قائل ہو جانا چاہیے؛ ورنہ اس باب میں سکوت ہی مناسب ہے۔

کیا امام رازی کی بھی تکفیر کی جائے گی کہ انھوں نے بخاری کی حدیث مذکور ہوتے ہوئے کیفیتِ کتابت کی تفصیل کو غیر ثابت سمجھا ہے؟ کیا اس سے بڑھ کر بھی کوئی ظلم ہوسکتا ہے کہ اگر کسی شخص کے نزدیک کسی حدیث کے الفاظ یا اسناد مشتبہ ہوں اور اس بنا پر وہ اس کا قائل نہ ہو تو اسے قولِ رسولؐ کا منکر ٹھیرا دیا جائے؟ اس نوعیت کے کفر سے علمائے سلف میں سے کون سا عالم اور امام بچ سکتا ہے؟ چھوٹے لوگوں کو چھوڑیئے بڑے بڑے ائمہ سے جن کی امامت صدیوں سے دنیائے اسلام میں مسلّم ہے، ایسے اقوال منقول ہیں جو بعض روایات کے خلاف پڑتے ہیں۔ کیا ان سب کو منکرِ فرمانِ رسولؐ قرار دیا جائے گا؟

وہ حدیث جس سے معترضین نے استدلال کیا ہے، بخاری میں چار جگہ آئی ہے اور چاروں جگہ اس کے الفاظ مختلف ہیں:

کتاب القدر میں طاؤس، ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں: اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده۔ اللہ کا اپنے ہاتھ سے تورات لکھنا صرف اسی روایت میں بیان ہوا ہے۔

کتاب التوحید اور احادیث الانبیا میں حمید بن عبدالرحمن، ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں: اصطفاك الله برسالته وبكلامه یا (برسالاته وبكلامه) اس روایت میں ہاتھ سے تورات لکھنے کا مضمون نہیں ہے۔

کتاب التفسیر میں محمد بن سیرین، ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں: اِصطَفَاكَ الله برسالته واصطفاك لنفسه وانزل عليك التوراة۔ یہاں بھی ہاتھ سے تورات لکھنے کا مضمون نہیں ہے۔

امام مسلم نے کتاب القدر میں چار حدیثیں نقل کی ہیں جو سب حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہیں اور ان میں سے تین اس مضمون سے خالی ہیں۔ دوسری معتبر کتبِ حدیث میں بھی یہی حال ہے کہ اکثر روایت میں ایسی کوئی عبارت نہیں جو ہاتھ سے تورات لکھنے کی تصریح کرتی ہو۔ اس تقابل سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اوّل تو یہ حدیث

باللفظ نہیں، بلکہ بالمعنی روایت ہوئی ہے۔ دوسرے یہ امر مشکوک ہے کہ آیا رسول اللہؐ نے خَطَّ لَكَ بِيَدِهٖ۔ (یعنی اللہ نے تورات اپنے ہاتھ سے آپ کو لکھ کر دی تھی) کے الفاظ فرمائے تھے یا نہیں۔ پس یہ انتہا درجے کی بے احتیاطی بلکہ جرم ہے کہ ایسے ایک مشتبہ امر کی بنیاد پر کسی مسلمان کی تکفیر کی جائے۔

(۶) اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کے قول کو حجت بنا کر مصنف کی تکفیر کی گئی ہے۔ حالانکہ خود حضرت ابن عباسؓ سے تین مختلف قول منقول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ شاہد جس نے حضرت یوسف علیہ السلام اور امراۃ العزیز کے معاملے میں فیصلہ دیا تھا، ذُوْلِحَيَةُ (ڈاڑھی والا تھا)۔ دوسرا قول یہ ہے کہ شاہِ مصر کے مصاحبوں میں سے تھا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ''ایک بچہ تھا گہوارے میں'' اب کیوں نہ معترضین جرأت کر کے خود حضرت ابن عباسؓ ہی کی تکفیر کر دیں؟ اور کیوں نہ ساتھ ہی مجاہد، عکرمہ، حسن، قتادہ، محمد ابن اسحاق، سدّی اور زید بن اسلم کو بھی لپیٹ لیں کیونکہ یہ سب بالاتفاق کہتے ہیں کہ وہ بچہ نہ تھا بلکہ مرد تھا؟

کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس بات کو قطعاً اہمیت نہیں دی حتیٰ کہ جس کا ذکر تک ضروری نہ سمجھا اس کو اتنی اہمیت دی جائے کہ اگر کوئی شخص اسے نظر انداز کر دے تو اسے کافر ٹھیرایا جائے۔ قرآن واقعات کی غیر ضروری تفصیلات کو عموماً چھوڑ دیتا ہے، اور نہ صرف اُن اہم اجزا کو بیان کرتا ہے جو نفسِ مقصود سے تعلق رکھتے ہیں، مگر بعض مفسرین کا ذوق اس طرح ہے کہ وہ اُن غیر ضروری تفصیلات کا کھوج لگاتے ہیں جنھیں قرآن نے نظر انداز کر دیا ہے۔ مثلاً قرآن کہتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو چار پرندے لینے کا حکم دیا گیا۔ یہ واقعہ جس غرض کے لیے بیان کیا گیا ہے، اس میں یہ تفصیل غیر ضروری تھی کہ وہ پرندے کون کون سے تھے، مگر بعض مفسرین نے معلوم نہیں کس جگہ سے پتا چلایا کہ وہ پرندے مور اور کوّا اور کبوتر تھے۔ اسی طرح قرآن حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں صرف اتنا بیان کرتا ہے کہ ایک شاہد نے قرائن کی شہادت سے حضرت یوسف علیہ السلام کی برأت ثابت کی۔

اس میں یہ سوال کہ شاہد کی عمر کیا تھی بالکل غیر اہم تھا، اس لیے قرآن نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا، مگر بعض مفسرین نے شاہد کی عمر کا کھوج لگانا بھی ضروری سمجھا۔ ایسی باتوں سے جس شخص کو دلچسپی ہو، وہ مفسرین کے اقوال کو قبول کرنے کا اختیار رکھتا ہے، لیکن یہ کیا ظلم کہ جو لوگ ان اقوال کو نظر انداز کر دیں اور صرف انھی اُمور تک تفسیر کو محدود رکھیں جنھیں قرآن نے بیان کیا ہے تو ان کی تکفیر کی جائے۔ اور پھر تکفیر بھی اس بنیاد پر کہ تم نے سلف کے قول سے انحراف کیا ہے؟ آخر معلوم تو ہو کہ یہ ''سلف'' کون سے انبیا تھے جن پر ایمان لانے کی مسلمانوں کو تکلیف دی گئی ہے؟

(۷) ساتویں آیت کا لفظی ترجمہ یہ ہے:

''کیا یہ لوگ اس کا انتظار کر رہے ہیں کہ ان کے پاس ملائکہ آئیں یا تیرا ربّ (خود) آ جائے یا تیرے ربّ کی بعض کھلی نشانیاں آ جائیں؟ جس روز تیرے ربّ کی کھلی نشانیاں آ جائیں گی اس روز تو کسی ایسے شخص کو اس کا ایمان نفع نہ دے گا جو اس سے پہلے ایمان نہ لا چکا ہو۔ جس نے اپنے ایمان میں کسی بھلائی (عمل صالح) کا اکتساب نہ کیا ہو''۔

خط کشیدہ فقرے میں جس دن کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے مراد وہ دن بھی ہو سکتا ہے جب اللہ کا عذاب سر پر آ جائے، جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: فَلَمۡ یَكُ یَنۡفَعُهُمۡ اِیۡمَانُهُمۡ لَمَّا رَاَوۡا بَاۡسَنَا (المؤمن 85:40) اور اس سے مراد موت کا وقت بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ ان اللہ تعالٰی یقبل توبۃ العبد ما لم یغرغر۔ یعنی جب جان کنی شروع ہو جائے اور حلق میں گھونگرو بولنے لگے اس وقت اللہ تعالٰی بندے کی توبہ قبول نہیں کرتا۔ اور اس سے مراد وہ وقت بھی ہو سکتا ہے جب قیامت کی کھلی ہوئی علامات ظاہر ہونے لگیں، جیسا کہ اُس حدیث میں مذکور ہوا ہے جس کا حوالہ معترضین نے دیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص ان معانی میں سے ایک معنی بیان کرتا ہے اور دوسرے معنی کی تکذیب نہیں کرتا تو آخر اس کی تکفیر کس بنا پر کی جاتی ہے۔ جبکہ قرآن کے الفاظ تینوں معنوں کے محتمل ہیں اور ہر معنی کی تائید قرآن یا

حدیث سے ہوتی ہے تو ان تینوں میں سے ایک معنی بیان کرنے والا آخر کس جرم کی پاداش میں کافر ہو جائے گا؟

(۸) آٹھویں آیت کے جو معنی مصنف نے بیان کیے ہیں وہ الفاظِ قرآنی کے بالکل مطابق ہیں، اور اس حدیث کے بھی خلاف نہیں ہیں جس کا حوالہ معترضین نے دیا ہے۔ وہ اس آیت کے صرف ایک پہلو پر روشنی ڈالتی ہے، یعنی یہ کہ حیاتِ اُخروی کے دروازے میں قدم رکھتے ہی اللہ تعالیٰ مؤمن کو کلمۂ توحید سے کس طرح ثبات بخشے گا۔ سو مصنف اس کا منکر نہیں ہے۔ وہ بھی آخرت میں ثبات بخشے جانے کا قائل ہے۔ البتہ اگر معترضین اس حدیث کو حجت بنا کر دنیا کی زندگی میں کلمۂ توحید سے ثبات حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں تو وہ خود قرآن کی تکذیب کے مجرم ہیں، کیونکہ قرآن فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ کہہ رہا ہے، اور حدیث میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جو فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا کی تردید کرتا ہو۔

یہ سخت جہالت کی بات ہے کہ بعض آیات کی تفسیر میں جو احادیث یا آثار منقول ہیں ان کو حصر کے معنی میں لے لیا جائے اور یہ گمان کر لیا جائے کہ ان آیات کا کوئی مفہوم اُس مفہوم کے سوا یا اس مفہوم سے زائد نہیں ہے، جو ان احادیث یا آثار میں بیان ہوا ہے۔ جو لوگ تفسیر کی کتابوں میں کوئی حدیث یا اثر دیکھ کر سمجھ لیتے ہیں کہ آیت کا مفہوم صرف اسی قدر ہے، اور اس سے زائد یا اس سے مختلف مفہوم بیان کرنے والے کو حدیث یا اثر کا منکر قرار دیتے ہیں، وہ دراصل سلف کے طریقے سے ناواقف ہیں اور اپنے جہل کی کُند چھری سے بندگانِ خدا کے ایمان کو ذبح کرتے ہیں۔ انھیں علامہ ابن القیم کے ان الفاظ کو غور سے پڑھنا چاہیے:

''ابن عباس اور دوسرے بندگانِ سلف کا طریقہ یہ ہے کہ بسا اوقات وہ آیت کے معنی اور دلالات میں سے کسی ایک چیز کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، مگر ناواقف لوگ اس غلط فہمی میں پڑ جاتے ہیں کہ آیت کا کوئی اور مفہوم اس معنی کے سوا نہیں ہے''

(اعلام الموقعین، جلد ۱ ص ۵۸)

(۹) البیت المعمور کی تفسیر پر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ بھی اسی نوعیت کا ہے جیسا نمبر ۸ میں مذکور ہوا۔ حدیث میں جو ارشاد ہوا ہے کہ بیت المعمور آسمان میں ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بیت المعمور زمین میں نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ آسمان میں بھی ہے۔ حصر کا پہلو اختیار کرنا محض ناواقفیت کی دلیل ہے۔ آیت کے الفاظ عام ہیں اور دوسرے معانی کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ ایک شخص بیت المعمور سے مراد بیت اللہ بھی لے سکتا ہے۔ پوری زمین کو بھی بیت المعمور قرار دے سکتا ہے۔ یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ البیت کا الف لام تعریف جنس کے لیے ہے اور اس سے مراد ہر آباد جگہ ہے۔ یہ سب معانی اس مقصود سے مطابقت رکھتے ہیں جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے البیت المعمور کی قسم کھائی ہے۔ پھر آخر کس دلیل سے انسان کے فہم پر دوسرے تمام معانی کا دروازہ بند کیا جا سکتا ہے؟

مزید برآں یہ کتنی زیادتی ہے کہ جو شخص کسی حدیث کے بارے میں ساکت ہو، اسے حدیث کا منکر یا مکذب ٹھیرا دیا جائے۔ کیا سکوت کے معنی صرف انکار اور تکذیب ہی کے ہیں؟ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ اسے اس حدیث کا علم نہ ہو؟ اگر بالفرض وہ اسی لیے سکوت اختیار کرتا ہے کہ وہ اس حدیث کا قائل نہیں ہے، تب بھی اس کی تکفیر کیسے کی جا سکتی ہے؟ تکفیر صرف اُسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ایک شخص حدیث کو صحیح مانے اور پھر یہ کہے کہ جو بات رسول اللہؐ سے ثابت ہے اس کو میں تسلیم نہیں کرتا، لیکن اگر وہ اس امر میں شک رکھتا ہو کہ یہ حدیث نبیؐ سے ثابت ہے یا نہیں، اور اس بنا پر حدیث کو ردّ کرتا ہو تو اسے کفر یا الحاد کا الزام کیسے دیا جا سکتا ہے؟

اس بحث سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ کفر، الحاد اور دہریت جن چیزوں کا نام ہے، ان میں سے کوئی بھی اُن عبارات میں نہیں پائی جاتی جو زیر بحث تفسیر سے سائل نے نقل کی ہیں۔ اس کے مصنف کی بعض باتوں کو غلط کہا جا سکتا ہے، مگر کسی چیز کا غلط ہونا اور چیز ہے اور اس کا کفر یا دہریت یا الحاد ہونا اور چیز۔ جو شخص قواعدِ شرعیہ سے واقف ہو اور یہ جانتا ہو کہ ثبوتِ کفر کے لیے کن چیزوں کا متحقق ہونا ضروری ہے، وہ ہرگز یہ جسارت نہیں کر سکتا کہ

جہاں اپنے نزدیک کوئی بات غلط پائے وہاں کفر کا حکم لگا دے، مگر یہ مسلمانوں کی سخت بدقسمتی ہے کہ جو لوگ ان کے مقتدا بنے ہوئے ہیں، ان میں سے بعض تو حقیقتاً قواعدِ شرعیہ سے ناواقف ہیں اور صرف حملِ اسفار کی حد تک علم رکھتے ہیں، اور بعض ذی علم تو ہیں مگر خدا کے سامنے اپنی ذمّہ داری کا احساس نہیں رکھتے، اس لیے انھوں نے اپنا یہ شیوہ بنالیا ہے کہ جہاں کسی سے ناراض ہوئے، بلا تامّل اس کے خلاف کفر کا حکم صادر کر دیا۔ یہ لوگ بے تکلّف کفر والحاد کے الفاظ کو ''غلط'' کے معنی میں بولتے ہیں۔ ہر وہ چیز جو ان کی رائے میں غلط ہے، وہ یا تو کفر ہے یا الحاد یا دہریت۔ بہت رعایت کریں گے تو فسق اور گمراہی کا حکم لگا دیں گے۔ اس سے کم وزن کا لفظ ان کی لغت میں ہے ہی نہیں۔

جو لوگ میری روش سے واقف ہیں، وہ جانتے ہیں کہ میں اس قسم کے جھگڑوں سے ہمیشہ الگ رہتا ہوں، حتیٰ کہ اگر کوئی مناظرے کے شوقین جھگڑے پر اُتر آئیں تو باوّل وہلہ ہی ان سے ہار مان کر پیچھا چھڑا لیتا ہوں۔ اب اگر آج اپنے طریقے سے ہٹ کر اس بحث میں چند صفحے سیاہ کر رہا ہوں تو اس سے میرا مقصد اُس خاص مقدمے میں دخل دینا ہرگز نہیں ہے جسے سائل نے اپنے سوال میں پیش کیا ہے۔ ایسے مقدمات تو ہماری قوم میں اس کثرت سے چھڑے ہوئے ہیں کہ ان کا تصفیہ کرنا انسانی طاقت سے باہر ہے۔ میرا مقصد اس بحث سے صرف یہ ہے کہ اوّل تو اُن علما کے ضمیر سے اپیل کرنا چاہتا ہوں کہ جو اس قسم کے جھگڑے مسلمانوں میں برپا کر کے اسلام کی طاقت کو نقصان پہنچاتے ہیں اور دنیا کی نگاہوں میں اپنے ساتھ اپنے دین کو بھی مضحکہ بناتے ہیں۔ اس کے ساتھ میں عام مسلمانوں کو بھی بتانا چاہتا ہوں کہ ان کے مذہبی پیشوا عام طور پر جن مسائل کو چھیڑ کر انھیں آپس میں لڑا رہے ہیں، وہ کس قدر بے حقیقت ہیں اور ان میں اُلجھ کر اپنا وقت اور روپیہ برباد کرنا اور اپنی قومی طاقت کو ضائع کرنا کیسی حماقت ہے کہ دنیا میں بھی اس سے رُسوائی ہو اور خدا بھی خوش نہ ہو۔

ترجمان القرآن

(ربیع الثانی ۱۳۵۸ھ مطابق جون ۱۹۳۹ء)

-----

# فتنۂ تکفیر

۱۹۳۵ء کی بات ہے کہ ہندوستان میں دو نامور بزرگوں کے خلاف بعض مشہور علمائے کرام نے کفر کا فتویٰ دے دیا تھا۔ اس موقع پر ”ترجمان القرآن“ میں حسبِ ذیل اشارات لکھے گئے تھے۔ جن کے خلاف فتویٰ دیا گیا تھا، ان کا تو پہلے ہی انتقال ہو چکا تھا۔ اب فتویٰ دینے والے بزرگوں میں سے بھی بعض کا انتقال ہو چکا ہے۔ اللہ ان سب کی مغفرت فرمائے! اس مضمون کو یہاں نقل کرنے سے مقصود کسی پرانی بحث کو تازہ کرنا نہیں ہے بلکہ محض فائدۂ عام پیشِ نظر ہے۔

مسلمانوں کے دورِ انحطاط میں جہاں اور بہت سے فتنے پیدا ہوئے ہیں وہاں ایک بڑا اور خطرناک فتنہ ایک دوسرے کو کافر اور فاسق ٹھیرانے اور ایک دوسرے پر لعنت کرنے کا بھی ہے۔ لوگوں نے اسلام کے سیدھے سادے عقائد میں موشگافیاں کیں اور قیاس و تاویل سے اُن کے اندر بہت سے ایسے فروع اور جزئیات پیدا کر لیے جو ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد تھے اور جن کی کوئی تصریح کتاب وسنت میں نہ تھی، یا اگر تھی بھی تو اللہ اور اس کے رسولؐ نے ان کو کوئی اہمیت نہ دی تھی۔ پھر ان اللہ کے بندوں نے (اللہ انھیں معاف فرمائے) اپنے وضع کردہ فروعی مسائل کے ساتھ اتنا اہتمام کیا کہ انھی پر ایمان کا مدار ٹھیرا دیا، ان کی بنیاد پر اسلام کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، بیسیوں فرقے بنا دیئے، اور ہر فرقے نے ایک دوسرے کو کافر، فاسق، گمراہ، دوزخی اور خدا جانے کیا کیا کہہ ڈالا۔ حالانکہ کفر و اسلام کے درمیان اللہ تعالیٰ نے کتابِ مبین میں ایک واضح خطِ امتیاز کھینچ دیا تھا اور کسی کو یہ حق نہ دیا تھا کہ اپنے اختیار سے جس چیز کو چاہے کفر اور جسے چاہے اسلام ٹھیرا لے۔ اس فتنے کی محرک خواہ تنگ نظری ہو، نیک نیتی کے ساتھ، یا خود غرضی اور حسد اور نفسانیت ہو،

بدنیتی کے ساتھ بہرحال اس نے مسلمانوں کی جماعت کو جتنا نقصان پہنچایا ہے، شاید کسی اور چیز نے نہیں پہنچایا۔

جہاں تک کسی شخص کے درحقیقت مومن یا غیر مومن ہونے کا تعلق ہے، اس کا فیصلہ کرنا تو کسی انسان کا کام نہیں ہے۔ یہ معاملہ تو براہِ راست اللہ سے تعلق رکھتا ہے اور وہی اس کا فیصلہ قیامت کے روز فرمائے گا۔ رہے بندے تو ان کے فیصلے کرنے لی چیز اگر کوئی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ خدا اور اُس کے رسول نے ملّتِ اسلام کے جو امتیازی نشانات بتائے ہیں، اُن کے لحاظ سے کون شخص سرحدِ اسلام کے اندر ہے اور کون اس سے باہر نکل گیا ہے۔ اس غرض کے لیے جو چیزیں ہم کو بنائے اسلام کی حیثیت سے بتائی گئی ہیں، وہ یہ ہیں:

الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدًا رسول الله وتقيم الصلوٰة وتؤتی الزکوٰة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا۔

(مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی)

اسلام یہ ہے کہ تو گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے، اگر وہاں تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو۔

امرت ان اقاتل الناس حتی يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدًا رسول الله ويقيموا الصلوٰة ويؤتوا الزکوٰة فاذا فعلوا ذلك عصموا منی دماء هم الا بحق الاسلام وحسابهم علی الله عزوجل۔ (بخاری، مسلم، احمد)

مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ شہادت دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں۔ جب وہ ایسا کر دیں گے تو مجھ سے اپنی جانیں بچالیں گے، اِلّا یہ کہ اسلام کا کوئی حق اُن کے خلاف قائم ہو اور ان کا حساب عزوجل کے ذمّے ہے۔

یہ ہیں اسلامی سوسائٹی کے سرحدی نشانات۔ جو لوگ ان سرحدوں کے اندر ہیں، ہم کو حکم ہے کہ ان کے ساتھ مسلمان کا سا معاملہ کریں۔ انھیں ملّت سے خارج کرنے کا کسی کو حق نہیں۔ اور جو لوگ ان سرحدوں سے باہر نکل گئے ہوں، ان کے ساتھ ہم کو وہی معاملہ کرنا

چاہیے جو ''حق الاسلام'' کے لحاظ سے واجبی ہو۔ دونوں صورتوں میں ہم باطن کا حساب لگانے کے مجاز نہیں ہیں۔ ہمارا کام صرف ظاہر کو دیکھنا ہے، اور ہم کیا، اس معاملے میں خود رسول اللہؐ نے بھی ظاہر ہی کو دیکھا ہے۔ چنانچہ بخاری و مسلم کی متفق علیہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے یمن سے کچھ رقم نبیؐ کی خدمت میں بھیجی اور حضورؐ نے اسے چار آدمیوں پر تقسیم کر دیا۔ اس پر حاضرین میں سے ایک شخص بول اٹھا: یا رسول اللہ اتق اللہ۔ (یارسول اللہ! خدا سے ڈریئے!) حضورؐ نے فرمایا: ویلك او لست احق اھل الارض ان یتقی اللہ۔ (افسوس تیرے حال پر! روئے زمین کے بسنے والوں میں مجھ سے زیادہ کس کو یہ سزاوار ہے کہ خدا سے ڈرے؟) حضرت خالدؓ اس موقع پر موجود تھے، انھوں نے عرض کیا: یارسولؐ اللہ! کیا میں اسے قتل نہ کر دوں؟ فرمایا: لا، لعله ان یکون یصلی۔ (نہیں! شاید کہ وہ نماز پڑھتا ہو) انھوں نے عرض کیا: کتنے ہی نماز پڑھنے والے ایسے ہیں جو زبان سے وہ بات کہتے ہیں جو ان کے دل میں نہیں۔ فرمایا: انی لم اومر ان انقب عن قلوب الناس ولا اشق بطونھم۔ (مجھے یہ حکم نہیں دیا گیا ہے کہ لوگوں کے دل کھول کر اور پیٹ چاک کر کے دیکھوں)۔

امام شافعی اور احمد نے اپنی مسندوں میں اور امام مالک نے موطا میں یہ روایت نقل کی ہے کہ انصار میں سے ایک صاحب ایک مرتبہ نبیؐ سے راز میں بات کر رہے تھے۔ اتنے میں حضورؐ نے بآوازِ بلند فرمایا: الیس یشھد ان لا الہ الا اللہ؟ (کیا وہ شخص لا الہ الا اللہ کی شہادت نہیں دیتا ہے؟) انصاری نے عرض کیا: بلیٰ یا رسول اللہ ولا شھادۃ له۔ (جی ہاں، یا رسول اللہ! مگر اس کی شہادت کا کوئی اعتبار نہیں) حضورؐ نے فرمایا: الیس یشھد ان محمدًا رسول اللہ؟ (کیا وہ محمد کو اللہ کا رسول نہیں مانتا؟) انھوں نے پھر عرض کیا: بلیٰ ولا شھادۃ له (جی ہاں، وہ اقرار تو کرتا ہے مگر اس کے اقرار کا کوئی اعتبار نہیں) حضورؐ نے پھر فرمایا: الیس یصلی؟ (کیا وہ نماز نہیں پڑھتا؟) انھوں نے عرض کیا: بلیٰ ولا صلوۃ له (جی ہاں، پڑھتا ہے، مگر اس کی نماز کا کوئی اعتبار نہیں) اس پر حضورؐ نے فرمایا: اولئك الَّذِیْنَ نھانی اللہ عن قتلھم۔ (ایسے لوگوں کو قتل کرنے سے اللہ نے مجھے منع فرمایا ہے)۔

---

اب یہ کتنی بڑی زیادتی کی بات ہے کہ جو مسلمان خدا اور رسولؐ کے بتائے ہوئے ایمانیات پر اعتقاد کا اقرار کرتا ہو، اور مذکورہ بالا تصریحات کے مطابق اسلام کی سرحدوں کے اندر ہو، اسے کوئی شخص خارج از ملّت قرار دے بیٹھے۔ یہ جسارت بندوں کے مقابلے میں نہیں خدا کے مقابلے میں ہے۔ درحقیقت یہ خدا ہی سے معارضہ ہے کہ جس کے حق میں خدا کا قانون مسلمان ہونے کا فیصلہ کرتا ہے، اس کے حق میں ایک بندۂ خدا کفر کا فیصلہ صادر کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبیؐ نے نہایت سختی کے ساتھ تکفیر و تفسیق سے منع فرمایا ہے، اور یہاں تک فرمادیا ہے کہ جو شخص کسی کو کافر کہے گا، درآں حالیکہ وہ حقیقت میں کافر نہ ہو، تو وہ کفر کا فتویٰ خود تکفیر کرنے والے کی طرف پلٹ آئے گا۔

ایما رجل قال لاخیہ یا کافر فقد باء بہا احدھما۔ (بخاری)
جو شخص اپنے کسی مسلمان بھائی کو کافر کہے گا تو یہ قول دونوں میں سے کسی ایک پر ضرور پڑے گا۔

لا یرمی رجل رجلا بالفسوق ولا یرمیہ بالکفر الا ارتدت علیہ ان لم یکن صاحبہ کذالك۔ (بخاری)
جب کبھی ایک شخص دوسرے شخص پر فسق یا کفر کی تہمت لگائے گا تو وہ تہمت اسی پر پلٹ آئے گی، اگر وہ شخص جس پر تہمت لگائی گئی ہے، درحقیت کافر یا فاسق نہ ہو۔

من دعا رجلا بالکفر او قالَ عَدُوُّ اللہ ولیس کذالك الا حار علیہ۔ (مسلم)
جس شخص نے کسی کو کافر یا دشمنِ خدا کہہ دیا، درآں حالیکہ وہ شخص ایسا نہ تھا تو یہ قول خود قائل پر ضرور پلٹ جائے گا۔

من لَّعَنَ مؤمنا فَھُوَ کقتلہ ومن قذف مؤمنا بکفر فَھُوَ کقتلہ۔ (بخاری)
جس نے کسی مومن پر لعنت کی، اس نے گویا اُسے قتل کردیا اور جس نے کسی مومن پر کفر کی تہمت لگائی، اس نے گویا اُسے قتل کردیا۔

اس طرح کی تکفیر و تفسیق محض ایک فرد ہی کے حق پر دست درازی نہیں ہے بلکہ ایک اجتماعی جرم بھی ہے۔ یہ پوری اسلامی سوسائٹی کے خلاف ایک زیادتی ہے اور اس سے مسلمانوں کو بحیثیتِ مجموعی سخت نقصان پہنچتا ہے۔ اس کی وجہ تھوڑے غور سے بآسانی سمجھ

میں آ سکتی ہے۔

اسلامی معاشرے اور غیر اسلامی معاشروں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ غیر اسلامی معاشرے رنگ، نسل، زبان اور وطن کے رشتوں پر قائم ہوئے ہیں، اور ان کے برعکس اسلامی معاشرے کا قیام صرف دین کے رشتے پر ہوا ہے۔ غیر اسلامی معاشروں میں عقائد و افکار کے اختلاف سے کوئی رخنہ نہیں پڑتا، اس لیے کہ خیالات اور اعتقادات کا اختلاف ان کے افراد کو اس رشتے سے خارج نہیں کرتا جو نسل یا وطن یا زبان یا رنگ کی وحدت سے قائم ہوتا ہے۔ باطن میں خواہ زمین و آسمان کا تفاوت ہو جائے، لیکن خون کا تعلق منقطع نہیں ہو سکتا، نہ وطن کا رشتہ کٹ سکتا ہے، نہ زبان کا رابطہ منفک ہو سکتا ہے، نہ رنگ کی وحدت میں کوئی فرق آ سکتا ہے، اس لیے اختلافِ عقائد سے غیر مسلم معاشروں کو کسی قسم کا خطرہ نہیں، لیکن اسلام میں جو چیز مختلف نسلوں، مختلف رنگوں، مختلف زبانوں اور مختلف ملکوں کے افراد کو جوڑ کر ایک قوم بناتی ہے وہ عقیدے کی وحدت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ یہاں عقیدہ ہی سب کچھ ہے۔ نسل، رنگ، زبان، وطن کچھ بھی نہیں۔ لہٰذا جو شخص دین اور اعتقاد کے رشتے کو کاٹتا ہے، وہ دراصل اللہ کی اُس رسّی پر قینچی چلاتا ہے جس نے ایک خدا کی پرستش کرنے والوں اور ایک رسول کے ماننے والوں اور ایک کتاب پر ایمان لانے والوں کو ایک دوسرے سے وابستہ کیا ہے۔ اسلام میں کسی شخص یا گروہ کو کافر کہہ دینے کے معنی صرف یہی نہیں ہیں کہ اس کے اعتقاد اور نیت پر حملہ کیا گیا بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اسلامی معاشرے اور اس کے ایک فرد یا چند افراد کے درمیان برادری، محبت، معاشرت، معاملت اور تعاونِ باہمی کے جتنے رشتے تھے، سب کاٹ دیئے گئے اور اُمتِ مسلمہ کے جسم سے اس کے ایک عضو یا متعدد اعضا کو چھانٹ کر پھینک دیا گیا۔

یہ فعل اگر حکمِ خدا و رسول کے مطابق ہو تو یقیناً حق ہے۔ اس صورت میں سڑے ہوئے عضو کو کاٹ کر پھینک دینا ہی اسلام کے ساتھ سچی خیر خواہی ہے، لیکن اگر قانونِ الٰہی کی رُو سے وہ عضو سڑا ہوا نہ ہو، اور محض ظلماً اس کو کاٹ ڈالا جائے تو یہ ظلم خود اس عضو سے بڑھ کر اس جسم پر ہو گا جس سے وہ کاٹا گیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسولؐ نے رشتۂ دینی کے احترام کی سخت تاکید فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ اَلْقٰٓی اِلَیْکُمُ السَّلٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا النساء 4:94

جو شخص (اظہارِ اسلام کے لیے) تم کو سلام کرے اس کو (بلا تحقیق یونہی) نہ کہہ دیا کرو کہ تو مومن نہیں ہے۔

حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک سریّہ میں ایک شخص نے مسلمانوں کو دیکھ کر کہا: السلام علیکم لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ مگر ایک مسلمان نے یہ گمان کر کے کہ اس نے محض جان بچانے کے لیے کلمہ پڑھا ہے، اسے قتل کر دیا۔ نبیؐ کو اس کا علم ہوا تو حضورؐ اس پر سخت ناراض ہوئے اور اس مسلمان سے باز پرس کی۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسولؐ اللہ! اس شخص نے محض ہماری تلوار سے بچنے کے لیے کلمہ پڑھ دیا تھا۔ اس پر سرکار نے فرمایا: ھلا شققت عن قلبہ۔ ”کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھا تھا؟“۔

ایک صحابی نے پوچھا کہ اگر ایک شخص مجھ پر حملہ کر کے میرا ہاتھ کاٹ ڈالے، اور جب میں اس پر حملہ کروں تو وہ کلمہ پڑھ لے، کیا ایسی حالت میں میں اس کو قتل کر سکتا ہوں؟ حضورؐ نے فرمایا: نہیں! صحابی نے عرض کیا کہ یا رسولؐ اللہ! اس نے تو میرا ہاتھ کاٹ دیا۔ آپؐ نے فرمایا: باوجود اس کے تم اس کو نہیں مار سکتے۔ اگر تم نے اس کو مارا وہ اس مرتبے میں ہوگا جس میں تم اس کے قتل سے پہلے تھے اور تم اس مرتبے میں ہو جاؤ گے جس میں وہ لا الٰہ الا اللہ کہنے سے پہلے تھا۔

ایک اور حدیث میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: اگر کوئی شخص کسی کافر پر نیزہ تانے اور جب سنان اس کے حلق تک پہنچ جائے، اس وقت وہ لا الٰہ الا اللہ کہہ دے، تو مسلمان کو لازم ہے کہ وہ فوراً اپنے نیزے کو واپس کھینچ لے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ مسلمان کو گالی دینا فسق ہے اور مسلمان سے لڑنا کفر۔

یہ سب کچھ اس لیے ارشاد فرمایا گیا ہے کہ مسلمانوں کی قوت اور جمعیت کا قیام رابطۂ

دینی کے سوا کسی دوسری چیز سے نہیں ہے۔ اگر مسلمانوں میں اس رابطے کا احترام نہ ہو اور وہ بات بات پر اس کو کاٹنے لگیں تو اُمّت کا سارا شیرازہ بکھر کر رہ جائے، اور اس قوم کی کوئی اجتماعی قوت باقی ہی نہ رہے، جو باطل پرستوں کے مقابلے میں اللہ کا کلمہ بلند کرے، اور خیر و تقویٰ کی طرف دعوت دینے کے لیے قائم کی گئی ہے۔

---

ہمارا یہ منشا نہیں کہ تکفیر و تفسیق سے مطلقاً پرہیز کیا جائے، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص صریح کفریات بکنے اور لکھنے لگے، تب بھی اس کو مسلمان کہا اور سمجھا جاتا رہے۔ یہ منشا نہ کتاب و سنت کی مندرجہ بالا نصوص کا ہے نہ ہماری پچھلی گذارشات کا۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ کسی مسلمان کو اسلام سے خارج کرنا جس قدر نقصان دِہ ہے، کسی کافر کو اسلامی جمعیت میں شامل کرنا یا رکھنا اس سے کچھ کم نقصان دِہ نہیں ہے، لیکن جس بات پر ہم زور دینا چاہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ مسلمان کی تکفیر کے معاملے میں انتہا درجے کی احتیاط ملحوظ رکھنی چاہیے، اتنی ہی احتیاط جتنی ایک شخص کے قتل کے فتویٰ صادر کرنے کی ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ ہر شخص جو مسلمان ہے اور لا الٰہ الا اللہ کا قائل ہے، اس کے حق میں یہی گمان ہونا چاہیے کہ اس کے دل میں ایمان ہے۔ اگر وہ کوئی ایسی بات کرتا ہے جس میں کفر کا شائبہ پایا جاتا ہے تو اس کے حق میں یہ اُمید رکھنی چاہیے کہ اس نے کفر کے ارادے سے ایسی بات نہ کی ہوگی بلکہ محض جہل اور ناسمجھی سے کی ہوگی، اس لیے اس کی بات سنتے ہی کفر کا فتویٰ نہ جڑ دینا چاہیے بلکہ عمدہ طریقے سے اس کو سمجھانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اگر وہ پھر بھی نہ مانے اور اپنی بات پر اصرار کرے، تو اس بات کو جس پر وہ اصرار کر رہا ہے کتاب اللہ پر پیش کر کے دیکھا جائے کہ آیا وہ کفر و ایمان کے درمیان فرق کرنے والی صریح نصوص کے خلاف ہے، یا نہیں؟ اور اس شخص کے زیر بحث قول یا فعل میں کسی تاویل کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اگر صریح نصوص کے خلاف نہ ہو، اور تاویل کی گنجائش ہو تو کفر کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ایسے شخص کو گمراہ کہا جا سکتا ہے، اور وہ بھی اُس خاص مسئلے میں، نہ کہ بالکلیہ۔ البتہ اگر اس کا اعتقاد نص صریح کے خلاف ہو، اور وہ شخص یہ معلوم کرنے کے بعد بھی کہ اُس کا اعتقاد کتاب

اللہ کی تعلیم کے خلاف ہے، اپنی بات پر قائم رہے، اور اس کے قول کی کوئی مناسب تاویل بھی نہ کی جا سکتی ہو، تو ایسی صورت میں مسئلے کی نوعیت کا لحاظ رکھتے ہوئے فسق یا کفر کا حکم لگایا جا سکتا ہے، لیکن اس پر بھی مدارج و مراتب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ تمام جرم اور تمام مجرم یکساں نہیں ہیں۔ ان میں بھی فرقِ مراتب ہوتا ہے اور انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس فرق کو ملحوظ رکھ کر سزا تجویز کی جائے۔ سب کو ایک ہی لکڑی سے ہانکنا یقیناً بے انصافی ہے۔

---

جیسا کہ ابتدا میں ہم بیان کر آئے ہیں، کفر و اسلام کا ایک پہلو باطنی ہے اور ایک ظاہری۔ باطن کا تعلق انسان کے دل سے اور نیت سے ہے، اور ظاہر کا تعلق اس کی زبان اور عمل سے۔ ہم ایک حد تک آدمی کے قول و فعل سے بھی اس کی قلبی حالت کا اندازہ کر سکتے ہیں، مگر یہ محض قیاس و گمان ہوگا، علم و یقین نہ ہوگا اور علم و یقین کے بغیر صرف قیاس و گمان کی بنا پر کسی کے ایمان یا کفر کا فیصلہ کر ڈالنا یقیناً ظلم ہوگا، اگرچہ ایسا فیصلہ نفس الامر کے مطابق ہی کیوں نہ ہو۔ لہٰذا حق یہی ہے کہ ایمان کا معاملہ اللہ پر چھوڑ دیا جائے، کیونکہ اس کے سوا کوئی نہیں جان سکتا کہ کس کے دل میں ایمان ہے اور کس کے دل میں ایمان نہیں ہے۔ اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهٖ وَهُوَ اَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدٰى (النجم 30:53) ہماری نظر صرف ظاہر تک جا سکتی ہے، اور ظاہری اقوال و افعال کو دیکھ کر ہم رائے قائم کر سکتے ہیں کہ کون مسلمان ہے اور کون نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جو شخص ظاہر میں جہالت و نادانی سے کفریات بک رہا ہو، باطن میں وہ ایک سچا اور پکا مومن ہو اور اس کے دل میں خدا و رسول کی محبت بہت سے واعظوں اور مرشدوں سے بڑھ کر ہو۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جو شخص زور و شور کے ساتھ اپنے ایمان کا اظہار کرتا ہو اور بظاہر احکامِ شریعت کی پابندی میں کوئی کمی بھی نہ کرتا ہو، درحقیقت وہ محض ایک ریاکار منافق ہو۔ لہٰذا ظاہر کی بنا پر کسی کے کفر کا فیصلہ کرتے ہوئے انسان کو خدا کی پکڑ سے بہت ڈرنا چاہیے۔ ایسا فیصلہ صادر کرنے سے پہلے ہزار مرتبہ سوچ لینا چاہیے کہ ہم کیسی ذمہ داری اپنے سر لے رہے ہیں اور کیا ایسے معقول وجوہ موجود ہیں جن کی بنا پر اس ذمّہ داری سے بچنے کی بہ نسبت اس کا بار اُٹھا لینا ہمارے لیے زیادہ بہتر ہے۔

---

یہ ظاہر ہے کہ انسانوں کی طبیعتیں، استعدادیں اور عقلی صلاحیتیں مختلف ہیں۔ بعض لوگ نہایت سادہ لوح ہوتے ہیں۔ ایک سیدھی سادھی بات کو اجمالی طور پر مان لیتے ہیں۔ تفصیلات اور باریکیوں کو سمجھنے کی نہ اُن میں قابلیت ہوتی ہے اور نہ وہ ان کے طالب ہوتے ہیں۔ برعکس اس کے بعض لوگوں میں غور وفکر کا مادّہ ہوتا ہے۔ اجمال سے اُن کی تشفی نہیں ہوتی۔ تفصیلات ڈھونڈتے ہیں تو نہیں ملتیں تو تخیل سے پیدا کر لیتے ہیں۔ پھر غور وفکر کرنے والوں کے رجحانات اور مدارجِ عقلی بھی بے شمار ہیں۔ کسی کا میلان شک کی طرف ہوتا ہے اور کسی کا یقین کی طرف۔ کوئی مادیات ومحسوسات پر فریفتہ ہے اور کوئی معقولات پر۔ کوئی بات کی تہہ تک پہنچ جاتا ہے اور کوئی بیچ کی راہوں میں بھٹک کر رہ جاتا ہے۔ کوئی حقیقت پسند (realist) ہوتا ہے اور کسی کو وہم وخیال کی وادیوں میں گھومنا ہی اچھا معلوم ہوتا ہے۔ غرض نظر وفکر کے بہت سے راستے ہیں، جن کو انسانی اذہان اپنی اپنی اُفتادِ طبع کے مطابق اختیار کرتے ہیں۔ کسی انسان میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے انسان کے طبعی اور فطری رجحانات اور عقلی اِستعداد کو بدل دے۔ اور کسی انسان کو یہ مطالبہ کرنے کا حق بھی نہیں ہے کہ اُس کی اپنی اُفتادِ طبع اور اس کا اپنا مذاق ورجحان ہی سب انسانوں کے لیے معیار قرار پائے، جس کے مطابق ڈھل جانا سب پر فرض ہو۔

---

جس خدا نے اسلام کو تمام نوعِ انسانی کی ہدایت کے لیے نازل کیا ہے، اس سے بڑھ کر انسانی طبائع کے ان اختلافات کو جاننے والا، اور ان کی رعایت ملحوظ رکھنے والا اور کون ہو سکتا تھا؟ یہی وجہ ہے کہ اس نے اپنے دین کی بنیاد ایسے سادہ اور مجمل عقائد پر رکھی ہے جنھیں ایک کم عقل دہقان سے لے کر ایک نکتہ سنج فلسفی اور ایک حقیقت طلب سائنٹسٹ تک سب قبول کر سکتے ہیں۔ ان عقائد کی سادگی اور ان کا اجمال ہی وہ چیز ہے جس نے ان کو ایک عالمگیر انسانی مذہب کے لیے بنیادی اصول بننے کے قابل بنایا ہے۔ جو شخص غور وفکر کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس کے لیے صرف اتنا مان لینا ہی کافی ہے کہ خدا ایک ہے، محمدؐ اس

کے رسول ہیں، قرآن اس کی کتاب ہے، اور قیامت کے روز ہمیں اس کے سامنے حاضر ہونا ہے۔ اور جو شخص غور و فکر کی قوت رکھتا ہے، اس کے لیے اسی اجمال میں اتنی وسعتیں ہیں کہ وہ اپنی استعداد اور اپنے رجحان کے مطابق جستجوئے حقیقت کے لیے بے شمار راہوں پر جا سکتا ہے، جتنی دُور چاہے جا سکتا ہے۔ ساری عمر اسی جستجو میں کھپا سکتا ہے، بغیر اس کے کہ کسی مقام پر پہنچ کر وہ کہہ سکے کہ جو کچھ جاننا تھا وہ میں جان چکا ہوں۔

پھر ایک سوچنے والا آدمی فکر و تلاش کے لیے چاہے کوئی راہ اختیار کرے اور خواہ کتنی ہی دُور تک چلا جائے، بہرحال جب تک وہ ان حدود کے اندر چل رہا ہے جو کلام اللہ نے اسلام اور کفر کے درمیان کھینچ دی ہیں، وہ دائرۂ ایمان سے خارج نہیں قرار دیا جا سکتا، اگرچہ اس کے ذہن کی جولانیوں سے ہم کو کتنا ہی اختلاف ہو۔

مثال کے طور پر ایمان باللہ کے مسئلے میں ملاکِ امر (اصل حکم) صرف یہ ہے کہ کائنات کا بنانے اور چلانے والا ایک خدا ہے اور وہی اس لائق ہے کہ اس کی بندگی کی جائے۔ اس بات کو ایک سیدھا سادھا کسان جس طور پر مان سکتا ہے، ممکن نہیں ہے کہ ایک غور و فکر کرنے والا آدمی بھی بس اُسی طرح اور اتنا ہی مجمل طور پر مانے۔ پھر ایک خاص طرح کا رجحانِ طبع رکھنے والا آدمی اس میں تدبّر کر کے خدا کی ہستی اور اس کی صفات اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق کی کیفیت کے متعلق جو تفصیلی تصورات اپنے ذہن میں جمائے گا، ممکن نہیں ہے کہ ان اُمور کے متعلق ایک دوسرے رُجحان والے آدمی کے تصورات بھی بالکل اُس کے مطابق ہی ہوں، لیکن جب تک یہ سب اصل بنیادی عقیدے پر ایمان رکھتے ہیں، سب کے سب مسلمان ہیں، خواہ تفصیلات میں اُن کے تفکرات باہم کتنے ہی مختلف ہوں اور ان میں سے بعض نے بعض گوشوں میں کیسی ہی سخت ٹھوکریں کھائی ہوں۔

اسی طرح وحی، رسالت، ملائکہ اور آخرت کے متعلق بھی اسلامی عقائد میں چند اُمور اصولی ہیں جن کو دین کے ضروریات (essentials) کہنا چاہیے، اور باقی تفصیلات بھی جن میں سے بعض کے لیے انسان کو کلام اللہ میں صریح یا قابلِ تاویل اشارات مل جاتے ہیں اور

بعض کو انسان خود اپنے رجحانِ طبع کے مطابق اپنے ذہن سے پیدا کر لیتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ان میں سے اکثر تفصیلات کا حکم لگانے میں کسی انسان کی عقل غلطی کر لے اور اس کے تصورات حقیقت سے بہت دور جا پڑیں لیکن جب تک وہ ان عقائد میں ملاکِ امر کا سر رشتہ ہاتھ سے نہیں چھوڑتا، عقل و فکر کی کوئی گمراہی اس کو دائرۂ دین سے خارج نہیں کر سکتی، چاہے مرکزِ دین سے اس کو کتنا ہی بُعد ہو جائے اور ہمیں اس کی ان اعتقادی بے راہ رویوں پر کتنی ہی ملامت اور مذمت کرنی پڑے۔

---

یہاں پہنچ کر ہم ذرا سا غور کریں تو بآسانی یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اسلام میں فرقوں کی پیداوار کس طرح ہوئی ہے۔ قرآن اور حدیث میں ضروریاتِ دین کے متعلق جو سادہ اور مختصر باتیں ارشاد ہوئی ہیں، اور کہیں کہیں ان کی تفصیل میں جو لطیف اشارات کر دیے گئے ہیں، اُن کو سمجھنے میں مختلف لوگوں نے اپنی عقلی استعدادوں اور اپنے طبیعی رجحانات کی بنا پر مختلف راہیں اختیار کیں اور ان کے تفصیلی فہم کے لیے قیاس و استدلال کے ذریعے سے الگ الگ جزئیات اور فروع اخذ کر لیے۔ اس حد تک تو کچھ مضائقہ نہ تھا۔ اور اس میں بھی کوئی خرابی نہ تھی کہ ایک گروہ صرف اپنے مسلک کو حق سمجھتا اور دوسرے گروہوں سے بحث کر کے ان کو اپنے مسلک کی طرف لانے کی کوشش کرتا، لیکن غضب یہ ہوا کہ لوگوں نے بے جا تشدد برت کر اپنے قیاسی و تاویلی عقائد کو بھی اصول و ضروریاتِ دین میں شامل کر لیا، اور پھر ہر ایک گروہ نے ان تمام گروہوں کی تکفیر شروع کر دی جو اُس کے استنباطی عقائد کے منکر تھے۔ یہیں سے حربِ عقائد کی ابتدا ہوئی ہے اور یہی اس ظلم کا نقطۂ آغاز ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عقائد کے باب میں قیاسات و تاویلات سے جو راہیں اختیار کی گئی ہیں، ان میں بہت سے راہیں غلط ہیں، لیکن ہر غلطی لازماً کفر ہی نہیں ہے۔ غلطی کو غلطی کہنا اور اس کا ارتکاب کرنے والے کو گمراہ اور غلط کار سمجھنا اور اس کو راہِ راست پر لانے کی کوشش کرنا بلاشبہ جائز ہے لیکن جب تک کوئی شخص اُس نفسِ حقیقت کا انکار نہیں کرتا جس پر اللہ تعالیٰ نے ایمان لانے کا حکم دیا ہے، اس کو کافر کہنا کسی طرح بھی جائز نہیں، خواہ اس کی گمراہی کتنی ہی بڑھ گئی ہو۔

---

افسوس ہے کہ مدتوں کی چلی ہوئی اس روش کو چھوڑنے پر ہمارے علمائے کرام کسی طرح راضی نہیں ہوتے۔ انھوں نے اصل اور فرع، نص اور تاویل کے فرق کو نظر انداز کر دیا ہے۔ وہ اُن فروع کو بھی اصول بنائے بیٹھے ہیں جن کو انھوں نے خود، یا اُن کے اسلاف نے اپنے مخصوص فہم کی بنا پر اصول سے اخذ کیا ہے۔ وہ ان تاویلات کو بھی نصوص کے درجے میں رکھتے ہیں جو نصوص سے معانی اخذ کرنے میں ان کے گروہ نے اختیار کی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اپنے فروع اور اپنی تاویلات کے منکر کو بھی اسی طرح کافر قرار دیتے ہیں، جس طرح اصول اور نصوص کے منکر کو قرار دیا جاتا ہے۔ اس کھینچ تان اور بے اعتدالی نے پہلے تو اسلامی جمعیت میں صرف تفرقہ ہی پیدا کیا تھا مگر اب دیکھ رہے ہیں کہ علما کی یہ کافر گری مسلمانوں کے دلوں میں نہ صرف علما کی طرف سے، بلکہ خود اُس مذہب کی طرف سے بھی بدگمانیاں پیدا کر رہی ہے، جس کی نمایندگی یہ علما کر رہے ہیں۔ روز بروز علما کا اقتدار مسلمانوں پر سے اُٹھتا جا رہا ہے۔ ان کی باتیں سن کر دل مذہب کی طرف راغب ہونے کے بجائے اس سے دُور بھاگنے لگے ہیں۔ مذہبی مجلسوں اور مذہبی تحریروں کے متعلق یہ عام خیال پیدا ہو گیا ہے کہ ان میں فضول جھگڑوں کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اس غلبۂ کفر و فسق کے زمانے میں عام مسلمانوں کو مذہبی علوم کی واقفیت بہم پہنچانے کا اگر کوئی ذریعہ ہو سکتا تھا تو وہ یہ تھا کہ علمائے دین پر لوگوں کو اعتماد ہوتا اور وہ ان کی تحریروں اور تقریروں سے فائدہ اٹھاتے، مگر افسوس کہ ان فرقہ بندی کی لڑائیوں اور ان تکفیر کے مشغلوں سے یہ ایک ذریعہ بھی ختم ہوا جا رہا ہے اور یہ مسلمانوں میں مذہب سے عام ناواقفیت اور گمراہی کے پھیلنے کی ایک بڑی وجہ ہے۔ کاش! ہمارے علما اپنی غلطی کو محسوس کریں اور اسلام اور مسلمانوں پر نہیں تو خود اپنے اوپر ہی رحم کر کے اس روش سے باز آ جائیں جس نے ان کو اپنی قوم میں اس قدر رسوا کر دیا ہے، درآں حالیکہ یہی وہ قوم تھی جو کبھی اُن کو سر آنکھوں پر بٹھاتی تھی۔

ترجمان القرآن

(صفر ۱۳۵۴ھ بمطابق مئی ۱۹۳۵ء)

# گناہِ کبیرہ پر تکفیر

کچھ مدت ہوئی ہندوستان کی ایک اصلاحی جماعت کے بعض ارکان نے (غالباً اپنی جماعت کی انتہا پسندی سے غیر مطمئن ہو کر) مدیر ترجمان القرآن کو ایک خط لکھا تھا جس میں یہ سوال کیا گیا تھا:

"ہم نے اپنی ایک جماعت بنائی ہے جس کا عقیدہ یہ ہے کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے۔ ہم فِسق اور کفر میں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ ہماری جماعت عام مسلمانوں کو وہی حیثیت دیتی ہے جو قرآن نے اہلِ کتاب کو دی ہے، مثلاً ہم شادی بیاہ اپنی جماعت کے اندر ہی کرتے ہیں۔ غیر جماعتی مسلمانوں سے لڑکیاں لے تو لیتے ہیں مگر اپنی لڑکیاں ان کو دیتے نہیں ہیں۔ ہمارے اس عقیدے اور طرزِ عمل کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟ یہ صحیح ہے یا غلط؟ اگر غلط ہے تو تشفی بخش طریقے سے ہماری غلطی ہم پر واضح فرمائیے"۔

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ضروری سمجھا گیا کہ اس جماعت کے حالات کی اچھی طرح تحقیق کر لی جائے۔ چنانچہ ضروری واقفیت بہم پہنچانے کے بعد اُن کو حسب ذیل جواب دیا گیا:

تحقیق کرنے سے مجھ کو معلوم ہوا ہے کہ آپ کی جماعت میں کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو دین کا صحیح علم اور تفقہ رکھتا ہو۔ اور اس کا ثبوت خود اُن مسائل کی نوعیت سے بھی ملا جن کے متعلق آپ نے سوال کیا ہے۔ یہ مسائل خود بھی یہی ظاہر کر رہے ہیں کہ ان کو پیدا کرنے والا ذہن کتاب اللہ اور سنّتِ رسولؐ میں نظر نہیں رکھتا۔ اب اگر میں یہ کہوں تو اس پر بُرا نہ مانا جائے، بلکہ اسے اس حقِ نصیحت کی ادائیگی سمجھا جائے جو ایک مسلمان کے لیے دوسرے مسلمان پر واجب ہے کہ علم کے بغیر دین کے مسائل میں رائیں قائم کرنا اور اُن کو دین قرار

دے کر انفرادی یا اجتماعی زندگی کے لیے اصول بنالینا خود سب سے بڑا فسق اور تمام کبائر سے بڑھ کر کبیرہ ہے، اس لیے کہ ہم اگر مسلمان ہو سکتے ہیں تو اُس دین پر ایمان لا کر اور اس کی پیروی کر کے ہی ہو سکتے ہیں جو اللہ کی کتاب اور رسولؐ کی سنت میں پیش کیا گیا ہے۔ اور اس ایمان اور اتباع کا تقاضا یہ ہے کہ ہم جو کچھ بھی اصول اخذ کریں اور اپنے عقائد و اعمال کے لیے جن چیزوں کو بنیاد قرار دیں وہ سب کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ سے ماخوذ ہوں، لیکن جو شخص یا گروہ قرآن اور سنت میں بصیرت اور تفقہ نہ رکھتا ہو اور اپنے رجحانات کی بنا پر کچھ رائیں قائم کر کے ان کو دین قرار دے بیٹھے، وہ حقیقت میں دین کا پیرو تو نہیں ہے، اپنی آراء اور رجحانات کا پیرو ہے۔ اس گناہ کے مقابلے میں دوسرے کبائر کی کیا حقیقت ہے۔

اس سلسلے میں یہ بات بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ دین پر ایمان لانے کے لیے جو مجمل علم کافی ہے اور دین کے موٹے موٹے اصول جاننے کے لیے قرآن کی عام فہم تعلیمات اور حدیث پر جو سرسری نظر کافی ہے، اُسے مسائلِ دینی میں رائے قائم کرنے اور دینی طریق پر لوگوں کی رہنمائی کرنے کے لیے کافی سمجھ لینا غلطی ہے، اور اس غلطی کا نتیجہ وہ بڑی خطرناک غلطی ہے جس کی طرف میں نے اوپر اشارہ کیا ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد اب میں ان مسائل کا مختصر جواب دیتا ہو جو آپ نے میرے سامنے پیش کیے ہیں:

کفر دراصل اس چیز کا نام ہے کہ کسی آدمی کے سامنے دین کو پیش کیا جائے، یا دین اس کے سامنے پیش ہو، اور وہ جان لے کہ یہ کیا چیز ہے، اور پھر وہ اس کے ماننے یا اس کے مطالبات اور احکام کے آگے سر جھکانے سے انکار کر دے۔

نادانی کی حالت، جس میں آدمی دین کو جانتا ہی نہ ہو اور اس وجہ سے اُس کے خلاف زندگی بسر کر رہا ہو، کفر کی تعریف میں نہیں آتی بلکہ اس کو جاہلیت کہتے ہیں۔ کفّارِ عرب نبیؐ کی آمد سے پہلے جاہلیت میں مبتلا تھے۔ جب آپؐ نے دین پیش کیا اور انھوں نے اسے ردّ کر دیا تب وہ کافر قرار پائے۔

پھر کفر کے متعلق یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ اس کے دو پہلو ہیں:

ایک پہلو سے کفر اس منکرانہ اور باغیانہ حالت کو کہتے ہیں جو اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے خروج از ایمان ہو۔

دوسرے پہلو سے کفر اُس غیر مسلمانہ حالت کو کہتے ہیں جس کے رُونما ہونے پر ایک آدمی دائرۂ اسلام سے خارج قرار دیا جائے گا اور مسلمانوں کی سوسائٹی سے اس کا تعلق کاٹ ڈالا جائے گا۔

پہلی قسم کے کفر کو معصیت کے ساتھ خلط ملط کرنا زیادتی اور خلافِ قرآن ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معصیّت ایمان کی ضد ہے، لیکن مجرد معصیّت، خواہ وہ کتنی ہی بڑی ہو، لازماً ایمان کے مستقل طور پر سلب ہو جانے کی موجب نہیں ہوتی۔ کافر کی طرح مومن سے بھی بڑے سے بڑا گناہ سرزد ہو سکتا ہے۔ البتہ جو چیز مومن کے گناہ اور کافر کے گناہ میں فرق کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ مومن جب گناہ کرتا ہے تو عین ارتکابِ گناہ کی حالت میں تو ایمان سے نکلا ہوا ہے، لیکن جب وہ شہواتِ نفس کے اس غلبے اور نادانی کے اس پردے سے، جو عارضی طور پر اس کے قلب پر پڑ گیا تھا، باہر نکل آتا ہے تو اس کو شرمساری لاحق ہوتی ہے، خدا سے نادم ہوتا ہے۔ آخرت کی سزا کا خوف کرتا ہے، اور کوشش کرتا ہے کہ پھر ایسی حرکت کا ارتکاب نہ ہو۔ اس قسم کی معصیّت خواہ کتنی ہی بڑی ہو آدمی کو کافر نہیں بناتی، صرف گناہ گار بناتی ہے۔ اور توبہ اس کو پھر ایمان کی طرف واپس لے آتی ہے۔ برعکس اس کے کافر کے گناہ کی شان یہ ہوتی ہے کہ وہ اسی گناہ گارانہ طرزِ عمل اور طرزِ زندگی کو اپنے لیے مناسب اور لذیذ اور درست سمجھتا ہے۔ اس کو اس بات کی کچھ پروا نہیں ہوتی کہ خدا اور رسولؐ نے اس فعل کو گناہ اور حرام قرار دیا ہے۔ وہ پورے اصرار و استکبار کے ساتھ اُسی فعل کا ارتکاب کیے جاتا ہے۔ ندامت اس کے پاس نہیں پھٹکتی۔ یہ دوسری قسم کی گناہ گاری سلبِ ایمان[1] کی موجب ہے، خواہ اس جذبے کے ساتھ کوئی بڑا گناہ نہیں، بلکہ کوئی ایسا کام ہی کیا جائے جس کو عرفِ عام میں صغیرہ سمجھا جاتا ہو۔ ان دونوں قسم کے گناہ گاروں کو ایک ہی حیثیت دینا اور ان پر یکساں کفر کا حکم لگا دینا بالکل غلط ہے اور اس قسم کی افراط و تفریط خود کبیرہ کی

---

(۱) یعنی سلب ایمان باعتبار حقیقت نہ کہ باعتبار احکامِ ظاہر۔

تعریف میں آتی ہے۔ پہلی صدی سے آج تک بجز خارجیوں کے یا معتزلہ کے ایک گروہ کے اور کسی نے یہ رائے قائم نہیں کی ہے۔ مزید برآں، آپ چاہے اصولی طور پر یہ کہہ دیں کہ استکبار کے ساتھ حکمِ خدا و رسولؐ کو جان بوجھ کر ٹھکرا دینے والا کافر ہو جاتا ہے، لیکن کسی شخصِ خاص کے متعلق یہ حکم لگا دینے کا آپ کو حق نہیں ہے کہ وہ کافرانہ طرزِ عمل کی وجہ سے کافر ہو گیا ہے اور دائرۂ اسلام سے خارج ہے۔ یہ معاملہ صرف اللہ ہی کے فیصلہ کرنے کا ہے کہ کس شخص کے اندر حقیقی غیر ایمانی حالت پائی جاتی ہے اور کس میں نہیں پائی جاتی۔

اب دوسری قسم کے کفر کو لیجیے جو کسی انسان کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دینے اور مسلمانوں کی برادری سے اس کا رشتہ کاٹ دینے کے لیے کافی ہو۔ اس چیز کے متعلق جان لینا چاہیے کہ شریعت نے ایسی تکفیر کو ہر کس و ناکس کی رائے کا کھلونا نہیں بنایا ہے۔ جس طرح کسی انسان کے جسمانی قتل کے لیے یہ شرط ہے کہ نظامِ اسلامی موجود ہو، با اختیار قاضی تمام شہادتوں اور پوری صورتِ حال پر اچھی طرح غور کر کے پوری تحقیق کے ساتھ یہ رائے قائم کرے کہ یہ شخص واجب القتل ہے، تب اس کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص کے روحانی قتل یعنی تکفیر کے لیے بھی یہ شرط ہے کہ اس کے اوپر جو الزامِ کفر لگایا گیا ہو، اس کی ایک قاضیِ شرع پوری تحقیق کرے، اس کا اپنا بیان لے، اس کے دوسرے اقوال و افعال کو بھی جانچ کر دیکھے، شہادتوں پر بھی غور کرے، اور اس کے بعد فیصلہ کرے کہ یہ شخص جماعتِ مسلمین سے کاٹ کر پھینک دینے کے لائق ہے۔ جہاں ایسا نظام موجود نہ ہو، نہ قضائے شرعی ہو اور نہ وہ شرائط جو تکفیر کے لیے ناگزیر ہیں پوری ہو سکتی ہوں، وہاں تکفیر کا فیصلہ کر دینا اور کسی شخص یا گروہ کو مسلم سوسائٹی سے خارج قرار دینا، اگر صحت کا احتمال رکھتا ہے تو غلطی کا احتمال بھی رکھتا ہے۔ نیز یہ افراد کے اور بے اختیار جماعتوں کے شرعی اختیارات سے باہر ہے، اور اس کا فساد اُس فساد سے کچھ کم نہیں ہے جو غیر مومن لوگوں کے مسلم سوسائٹی کے ساتھ جڑے رہنے سے رُونما ہوتا ہے۔

جو گروہ یا جو شخص فی الواقع عوام النّاس کی دینی اصلاح کرنا چاہتا ہو، اس کو چاہیے کہ پہلے مسلمانوں کے مختلف طبقات کا باہمی فرق اچھی طرح سمجھ لے۔ ایک طبقہ جہالت میں

مبتلا ہے۔ دوسرا طبقہ گناہ گار ہے۔ تیسرا طبقہ حقیقی کفر کی پستی میں گر چکا ہے۔ چوتھا طبقہ فی الواقع اس قابل ہو چکا ہے کہ مسلمانوں کی سوسائٹی سے کاٹ پھینکا جائے۔ ان سب کو ایک ہی لکڑی سے ہانکنا درست نہیں ہے۔

جاہلوں تک دین کا علم پہنچانے کی کوشش کیجیے اور جب وہ اپنے آپ کو خود مسلمان سمجھتے ہیں تو خواہ مخواہ انھیں یہ یقین دلانے کی کوشش نہ کیجیے کہ تم مسلمان نہیں ہو۔ اس کے بجائے آپ کو یوں کہنا چاہیے کہ جب تم مسلمان ہو، اور اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہو، مسلمان رہنا چاہتے ہو تو جانو کہ اسلام کیا ہے اور جان کر اس کی پیروی کرو۔

گناہ گاروں کو خدا کا خوف دلایئے اور ان کے اندر ایمان کی جو چنگاری دبی ہوئی ہے، اس کو بھڑکانے کی کوشش کیجیے۔

جن لوگوں کے اندر حقیقی کفر محسوس ہوتا ہے، ان کو کافر کہنے اور ان کی تکفیر کا اعلان کرنے پر اصرار نہ کیجیے بلکہ اپنی جگہ یہ سمجھ کر کہ یہ لوگ حالتِ کفر میں مبتلا ہو چکے ہیں، ان کو ایمان کی دعوت دیجیے اور حکمت و موعظتِ حسنہ سے اُن کے دلوں میں ایمان اتارنے کی سعی فرمایئے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی طبیب کسی شخص کے اندر دِق کی بیماری محسوس کرے تو اس کا اپنی جگہ یہ سمجھ لینا اور جان لینا تو ضروری ہے کہ یہ دِق میں مبتلا ہے، کیونکہ اس کے بغیر تو اس کا علاج ہی نہیں کیا جا سکتا، لیکن ایک طبیب کے لیے اس سے بڑی اور کوئی حماقت نہیں ہو سکتی کہ وہ جس کسی میں دِق محسوس کرے اس کے منہ پر بھی پھٹ سے کہہ دے کہ تو دِق میں مبتلا ہے۔ یہ اس کے علاج کا نسخہ تو نہیں ہے بلکہ مار دینے کا نسخہ ہے۔

رہے وہ لوگ جو صریح طور پر آپ کو اس قابل نظر آتے ہیں کہ مسلمانوں کی سوسائٹی سے ان کو کاٹ پھینکا جائے، تو ان کے معاملے میں صحیح طرزِ عمل یہ ہے کہ جب قضائے شرعی موجود نہیں ہے اور ایسا نظام نافذ نہیں ہے کہ جو شخص اسلامی نظامِ جماعت سے نکال دینے کے قابل ہے، اس کو واقعی نکال دیا جائے تو تکفیر اور خروج از ایمان کے اعلانات سے پرہیز کیا جائے اور صرف اس بات پر اکتفا کیا جائے کہ اہلِ ایمان خود ہی ایسے لوگوں سے ولایت اور محبت کے ساتھ تعلقات اور دوستی و ہم نشینی ترک کر دیں، مگر تبلیغ کے لیے ملنے کا

دروازہ کسی حال میں بند نہ کرنا چاہیے۔

شادی بیاہ کے متعلق آپ کے طرزِ عمل کی بنیاد وہی غلط فہمی ہے جو تکفیر کے باب میں آپ لوگوں کو لاحق ہوئی ہے اور اس کے دُور ہو جانے سے یہ سوال خود بخود حل ہو جاتا ہے، لیکن میں مزید توضیح کے لیے اتنا کہہ دینا کافی سمجھتا ہوں کہ جو مسلم سوسائٹی اس وقت پائی جاتی ہے اس کو جملۂ واحدہ قرار دے کر اس پوری سوسائٹی کے ساتھ ایک ہی طرح کا سخت معاملہ کرنا بڑی زیادتی اور ایک غیر شرعی طرزِ عمل ہے۔ اس سوسائٹی میں ہر طرح کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ وہ بھی جو سچّے مومن، دین دار اور صالح ہیں۔ وہ بھی ہیں جو جاہلیت میں مبتلا ہیں۔ وہ بھی ہیں جو علم اور ایمان کے باوجود گناہوں میں آلودہ ہیں۔ وہ بھی ہیں جن کے اندر کفر پایا جاتا ہے اور وہ بھی ہیں جو اس قابل تو ہیں کہ انھیں مسلم سوسائٹی سے کاٹ پھینکا جائے مگر اس وقت محض نظامِ اسلامی نہ ہونے کی وجہ سے اُن کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ان سب کو ایک گروہ قرار دے کر ان سے اہلِ کتاب کا سا معاملہ کرنا آخر کس شریعت کی رُو سے صحیح ہے؟ ان میں جو لوگ مومن اور دیندار ہیں، ان سے شادی بیاہ کے تعلقات محض اس وجہ سے منقطع کرنا کہ وہ آپ کی جماعت میں نہیں ہیں، بے جا تعصب نہیں تو اور کیا ہے؟ اس قسم کی تفریقیں کرنے کا شریعت نے آپ کو حق نہیں دیا ہے۔ رہے جاہلیت میں پڑے ہوئے لوگ، اور وہ لوگ جو فسق و فجور اور کافرانہ خصائل میں مبتلا ہیں، تو ان سے فی الواقع شادی بیاہ کے تعلقات قائم نہیں کرنے چاہییں، نہ اس بنا پر کہ وہ سب کے سب کافر ہیں، بلکہ اس بنا پر کہ شریعت میں ہم کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم شادی بیاہ کے معاملات میں سب سے پہلے آدمی کے دین اور تقویٰ کو دیکھیں۔

غالباً جس چیز نے آپ لوگوں کو اپنی جماعت سے باہر کے تمام مسلمانوں سے اہلِ کتاب کا سا معاملہ کرنے پر آمادہ کیا ہے، وہ التزام جماعت کے متعلق احادیث کے وہ احکام ہیں جن کی رُو سے جماعتی زندگی ہی اسلامی زندگی ہے اور جماعت کے بغیر جو زندگی ہے وہ جاہلیت کی زندگی ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ آپ حضرات اچھے خاصے صالح مسلمانوں کو بھی، جو آپ کی جماعت سے باہر ہیں مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ کا مصداق ٹھیرا کر

انھیں بیٹیاں دینا جائز نہیں سمجھتے، لیکن اگر یہ آپ کا خیال ہے تو قطعاً غلط خیال ہے۔ حدیث میں جس جماعت کو حیثیت دی گئی ہے کہ اس سے علیحدگی اسلام سے علیحدگی کی ہم معنی ہے، وہ ''الجماعت'' ہے نہ کہ کوئی جماعت جسے چند مسلمان مل کر بنا لیں۔ اور ''الجماعت'' کا اطلاق صرف اس جماعت پر ہو سکتا ہے جو:

(۱) خالص اقامتِ دین کے لیے بنی ہو۔ یعنی جس کے وجود کا مقصد ہی یہ ہو کہ خدا کے دین کو بحیثیت ایک نظامِ زندگی کے عملاً قائم کرے۔

(۲) جس میں اہلِ ایمان کا سوادِ اعظم شامل ہو۔

(۳) جس کے ہاتھوں دین کے وہ تمام کام انجام پا رہے ہوں جن کی خاطر اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ دنیا میں ایک اُمتِ مسلمہ قائم ہو۔

ایسی جماعت اگر موجود ہو تو اس سے انقطاع یقیناً دین سے انقطاع ہے اور اس شخص کا ایمان و اسلام ہرگز معتبر نہیں ہے جو اس سے علیحدہ ہو یا علیحدہ رہے، لیکن اس نظامِ جماعت کے درہم برہم ہو جانے اور اُمت کا شیرازہ بکھر جانے کے بعد جو جماعتیں اس غرض سے بنائی جائیں کہ ''الجماعت'' کے فقدان کی تلافی ہو، ان میں سے کسی کو بھی الجماعت کے شرعی حقوق و اختیارات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ عملاً الجماعت کے مرتبے کو نہ پہنچ جائے۔ آپ خواہ کتنے ہی صالح اور نیک نیت ہوں، اور آپ کا مقصد خواہ ٹھیک وہی ہو جو انبیا علیہم السلام کی بعثت کا مقصد تھا، اور آپ کے اصولِ اجتماع بھی وہی ہوں جو اسلامی نظامِ جماعت کے اُصول ہیں، بہر حال شریعت آپ کو یہ حق ہرگز نہیں دیتی کہ آج آپ چند آدمی مل کر ایک جماعت بنائیں اور کل یہ اعلان کر دیں کہ دنیا بھر کے وہ سارے مسلمان غیر مسلم ہیں جو آپ کی اس جماعت میں شامل نہیں ہیں اور ہر اس مسلمان کی موت جاہلیت کی موت ہے جس کی گردن میں آپ کے امیر کی بیعت کا حلقہ نہیں ہے۔ اس طرح کا رویہ آپ اختیار کریں گے تو اپنے شرعی حقوق سے تجاوز کریں گے اور اصلاح کے بجائے اُمت کے اندر مزید خرابیوں کے موجب بنیں گے۔ آپ خود ہی ٹھنڈے دل سے سوچیں کہ آخر اُس بیچارے صادق الایمان و صالح العمل مسلمان کے کافر

ہونے کی کیا وجہ ہے جو استکبار و نفسانیت کی بنا پر نہیں بلکہ ناواقفیت یا عدمِ اطمینان کی وجہ سے آپ کی جماعت میں شامل نہیں ہوتا؟ اور اس بات کی کون سی معقول وجہ ہے کہ جماعت بنانے کا حق صرف آپ کو حاصل ہو اور دوسرے مسلمانوں کو نہ ہو؟ دورِ انتشار میں تو اصلاح کی کوشش کرنے والا گروہ لازماً ایک ہی نہیں ہوتا، بلکہ بیک وقت ایسے بہت سے گروہ موجود ہوتے ہیں اور ہو سکتے ہیں جو صحیح مقصد کے لیے صحیح طریقے پر کام کر رہے ہوں۔ اور بکثرت افراد ایسے بھی ہوتے ہیں اور ہو سکتے ہیں جو ایک مدّت تک یہی فیصلہ نہ کر سکیں کہ ان میں سے کسی کے ساتھ شامل ہوں یا نہ ہوں اور شامل ہوں تو کس کے ساتھ ہوں۔ اس حالت میں کسی گروہ کا اپنے لیے وہ حقوق ثابت کرنا جو شریعت میں صرف الجماعت کو دیئے گئے ہوں، جھوٹ بھی ہے اور فساد انگیز بھی۔ ایسے دعوے کرنے کے بجائے ہر گروہ کو اپنی اپنی جگہ کام کرنا چاہیے، اور اپنے دل میں یہ مخلصانہ خواہش رکھنی چاہیے کہ کسی طرح پھر وہی الجماعت وجود میں آ جائے جو عہدِ خلافتِ راشدہ میں موجود تھی۔ اور ہمیشہ اس بات سے چوکنا رہنا چاہیے کہ کہیں اس کی اپنی گروہ بندی اس الجماعت کی پیدائش میں مددگار ہونے کے بجائے الٹی مانع و مزاحم نہ ہو جائے۔

ترجمان القرآن
(ذی القعدہ و ذی الحجہ ۱۳۶۴ھ/نومبر، دسمبر ۱۹۴۵ء)

-----

# دامِ ہم رنگِ زمیں

جس طرح عداوتوں میں سب سے زیادہ خطرناک وہ عداوت ہے جو دوستی کے پیرائے میں کی جائے، اُسی طرح گمراہیوں میں سب سے زیادہ خطرناک وہ گمراہی ہے جو ہدایت کے لباس میں جلوہ گر ہو۔ آپ کھلے دشمن سے زک تو اٹھا سکتے ہیں مگر دھوکا نہیں کھا سکتے۔ اسی طرح آپ کھلی کھلی گمراہی کی طرف بلانے والے سے متاثر ہو کر مُرتد تو بن سکتے ہیں، مگر اس غلط فہمی میں نہیں پڑ سکتے کہ اصل اسلام وہی ہے جس میں اب آپ داخل ہوئے ہیں۔ ایک شخص علانیہ آ کر اسلام کی مخالفت کرے، قرآن پر حملہ کرے، نبیؐ کی زندگی پر اعتراضات کرے، اور اسلام کے عقائد، اصول، احکام سب کو غلط ٹھیرائے تو مسلمان یا تو اس کی بات ردّ کر دے گا اور اسلام پر قائم رہے گا، یا پھر اسلام کو چھوڑ کر اس کے مذہب میں چلا جائے گا اور اپنے آپ کو مسلمان کہنا چھوڑ دے گا، لیکن اُس شخص کا معاملہ کتنا پُرفریب ہے جو آ کر مسندِ ارشاد پر بیٹھے، قرآن کھول کر وعظ شروع کر دے۔ آیاتِ الٰہی کی تفسیر بیان کرے، ایمان و عملِ صالح کی طرف دعوت دے، عبادات و خلوص کی تلقین کرے، اور جب اس طرح آپ کے دل پر اُس کے ہادیٔ برحق اور داعیٔ خیر ہونے کا سکّہ بیٹھ جائے تو وہ آپ کو یہ سمجھانا شروع کر دے کہ نماز پانچ وقت کی نہیں، صرف تین وقت کی فرض ہے، روزے پورے رمضان کے نہیں صرف تین یا حد سے حد دس دن کے فرض ہیں۔ زکوٰۃ کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں، جس قدر دل چاہے خیرات کر دیا کرو، اور اس طرح اسلامی احکام میں سے ایک ایک کی قطع و بُرید کرتے ہوئے ہر قدم پر وہ ساتھ ساتھ آپ کو یہ بھی یقین دلاتا جائے کہ یہی قرآن کی تعلیم ہے اور یہی رسول کا اُسوۂ حسنہ ہے۔ بیچارے عام ناواقف مسلمانوں کا ایسے زہر سے بچنا کس قدر مشکل ہے جو یوں مٹھائی میں ملا کر ان کو دیا جا رہا ہو۔

یو، پی کے ایک مسلمان ڈپٹی کلکٹر صاحب جو ’’حق گو‘‘ تخلص فرماتے ہیں، اور اس سے پہلے اشاعتِ اسلام کی خاطر سوٗر کا گوشت حلال کرنے کی تجویز پیش کر چکے ہیں[1] آج کل انھوں نے ’’مواعظِ قرآن‘‘ کا ایک سلسلہ شروع کیا ہے جس میں وہ عام مسلمان کو گمراہ کرنے کا یہی پُرفریب طریقہ اختیار فرما رہے ہیں۔ اُن مواعظ کو امرتسر کی ایک مشہور مخالفِ حدیث جماعت[2] اپنے ماہوار رسالے میں شائع کر رہی ہے۔

اس وقت اس سلسلے کے تیسرا ’’وعظ‘‘ ہمارے پیشِ نظر ہے، جس میں فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ ○ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ (الماعون 5:107) کی تفسیر ارشاد ہوئی ہے۔ واعظ اپنا وعظ اس طرح شروع کرتا ہے کہ آیت میں تمام آنے والی مسلمان نسلوں کے لیے تنبیہ ہے کہ:

’’خبردار ایسا نہ کرنا کہ نماز کے معنی بس یہ سمجھ لینا کہ چاہے دل لگے یا نہ لگے، سمجھ میں آئے یا نہ آئے، کیسا ہی بے محل کیوں نہ ہو، مصلّٰی بچھا کر چار ٹکریں مار لیں اور منہ سے کچھ بڑبڑا دیا۔ ایسی نماز سے بجائے فائدے کے اُلٹا نقصان ہوتا ہے۔ وہ صرف دکھانے کے لیے پڑھی جاتی ہے اور عند اللہ مکروہ بلکہ مغضوب ہے......‘‘۔

’’نماز کو بچوں کا کھیل مت سمجھنا۔ اس کے ادا کرنے میں بڑی ذمّہ داری ہے۔ کیونکہ وہ درحقیقت خدا اور اس کے فرشتوں کی حضوری اور شہادت کا وقت ہوتا ہے۔ تو کیا تمھاری بے دلی کی نماز اُس کا منہ چڑانا نہ ہوگا۔ نماز میں خدائے واحد و قدوس کے جلال و بزرگی و کبریائی کا اعتراف ہوتا ہے۔ تم اس کے حضور میں ادب سے ہاتھ باندھ کر کھڑے ہوتے ہو۔ بھلا سوچو تو یہ کتنی بڑی گستاخی ہوگی کہ ایسے بڑے دربار میں حاضر ہو کہ تم ایسی حرکتیں کرو کہ اگر کسی دنیاوی امیر کے سامنے کرو تو تم کو فوراً دربار سے نکال کر باہر کر دے۔ تم پر حیف و صد حیف ہے کہ اپنی نماز میں اُلٹا خدا کا غضب مول لو۔ لہٰذا نماز کے لیے چار ضروری شرطیں ہیں۔ مشاغلِ دنیاوی سے یکسوئی۔ جسم و لباس کی طہارت، الفاظِ قرآن کو سمجھنا اور باایمان ہونا‘‘۔

دیکھیے! قرآن کا وعظ ہے ’’قرآنی تعلیمات کی نشر و اشاعت‘‘ کرنے والے رسالے

---

(۱) صاحبِ موصوف کی اس تجویز پر ہم نے اپنے مضمون ’’عقلیت کا فریب‘‘ میں تبصرہ کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو ’’تنقیحات‘‘)

(۲) امرتسر کی بربادی کے بعد اب یہ جماعت لاہور آ گئی ہے۔

میں شائع ہو رہا ہے۔ ''حق گو'' کی زبان سے ادا ہو رہا ہے۔ تمہید ایسی ہے کہ جو مسلمان پڑھے گا، یقین لے آئے گا کہ واعظ کا مقصود عبادت میں اخلاص کی تلقین کرنا ہے۔ یہ سب باتیں جمع ہو کر ایک سیدھے سادھے مسلمان کو واعظ کی طرف سے بالکل مطمئن کر دیتی ہیں، اور اس کے دل میں کوئی خوف اس امر کا باقی نہیں رہتا کہ اس کے وعظ میں کوئی چیز اس کے گمراہ کرنے والی بھی ہوگی۔ اس طرح جب آدمی ضلالت کے تمام خطرات سے مامون ہو جاتا ہے تو اسی مرشدانہ انداز میں اس سے کہا جاتا ہے:

> ''یکسوئی کے بہترین اوقات فطرتاً ہمیشہ وہی ہوتے ہیں جب کہ آدمی سو کر اُٹھتا ہے، یا جب سونے کے لیے تیار ہوتا ہے اور جب وہ اپنے گھر کام سے فارغ ہو کر سرِ شام لوٹتا ہے۔ اس کے علاوہ جو اوقات بھی نماز کے ہوں گے وہ دنیاوی مصروفیت یا آرام و سیر و تفریح کے ہوتے ہیں۔ ایسے اوقات میں نماز میں یکسوئی پیدا کرنا ذرا مشکل ہے، ورنہ ایسے وقتوں میں نماز پڑھنا خطرے سے خالی نہیں۔ بہت کم ایسے لوگ ہیں جو ان وقتوں میں یکسوئی حاصل کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے جو لوگ ان اوقات میں نماز ادا کرتے ہیں، وہ نہایت بددلی اور سراسیمگی سے ادا کرتے ہیں''۔

اس کے بعد سامع کو وعظ کی ایک اور خوراک دی جاتی ہے، تاکہ وہ اس دعوتِ ضلالت سے منحرف نہ ہو جائے:

> ''حرکاتِ جسمانی کا مقصد نماز نہیں، وہ اظہارِ خشوع و خضوع کے ساتھ یکسوئی پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اصل نماز تمھاری تقدیس و تکبیر و تلاوتِ قرآن پاک ہے جس کے لیے تمھارے دماغ اور دل کا مستعد اور یک سُو ہونا شرط ہے''۔

یہ دوسری خوراک ہضم کر کے جب سیدھا سادھا مسلمان دوبارہ گمراہی کے خطرے سے بے خوف ہو جاتا ہے تو زہر کا یہ آخری جُرعہ اُس کے حلق سے نیچے اتارا جاتا ہے:

> میرے فہمِ ناقص میں تو یہ آتا ہے کہ اس کا اشارہ (یعنی ویمنعون الماعون کا اشارہ) اُن فتووں کی طرف ہے جن کی کوئی سند قرآن میں نہیں ہے، لیکن وہ قرآن کے احکام سے بڑھ کر ہمارے لیے معمول بہ ہیں، اور ان کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خلافِ فطرت اوقات میں ہم سے نماز پڑھوائی جاتی ہے جن میں نہ ہم تہہ دل سے نماز میں رجوع ہو سکتے ہیں اور نہ اپنے

مفادِ زندگی کے لیے کوئی کام کر سکتے ہیں"۔

اس تمام وعظ کا اصل مقصد بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ظہر اور مغرب کی نماز کا وقت اُڑا دیا جائے، کیونکہ ظہر کی نماز کے لیے انگریزی حکومت اور انگریزی کمپنیوں نے اپنے مسلمان ملازموں کے لیے کوئی وقت دینا پسند نہیں کیا ہے۔ اور مغرب کی نماز کا وقت بدقسمتی سے وہی ہے جو سینما کا ہے، کلب کی تفریحات کا ہے، ٹینس بلیرڈ اور برج کھیلنے کا ہے۔ اس وقت کھیل چھوڑ کر نماز پڑھنا ہمارے "صاحب لوگوں" کو ناگوار ہوتا ہے۔ اس مقصد کو خود "واعظ" صاحب ہی نے کھول کر اس طرح بیان فرمایا ہے:

> "میرے بعض دوست ایسے ہیں جو ماشاء اللہ بڑے پابندِ نماز ہیں۔ میں نے اُن کو دیکھا ہے کہ شام کو ٹینس اور برج کھیلتے کھیلتے وہ دفعتاً نماز پڑھنے لگ گئے یا کسی پارٹی میں کھاتے کھاتے اُٹھ کھڑے ہوئے اور جھٹ نماز پڑھ لی۔ یا اجلاس میں مقدمے کی سماعت کر رہے ہیں یکا یک گھڑی نے ان کو ظہر کی نماز یاد دلا دی۔ اُٹھ کھڑے ہوئے اور عادتاً نماز کے ارکان چبوترے پر ادا کر ڈالے۔ میں کبھی اس قسم کی نمازوں کو نماز ہی شمار نہیں کرتا اور ہمیشہ قرآن کی یہ آیت یاد کر کے میں کانپ جاتا ہوں"۔

اب ذرا غور کیجیے! دشمنوں کی ایک قسم تو وہ تھی جنھوں نے دفتروں کے اوقات میں مسلمانوں کو نماز کے لیے چھٹی دینے سے انکار کر دیا، اور اس معاملے میں اُن پر سختیاں کیں۔ مسلمان ان دشمنوں کا مقابلہ تو کر سکتے تھے اور انھوں نے کیا۔ جو سچّے مسلمان تھے انھوں نے حکمِ الٰہی اور رسولؐ کے مقابلے میں کسی جابر کے حکم کی پروانہ کی، حتیٰ کہ بہتوں نے نماز کی خاطر اپنے روزگار تک سے ہاتھ دھولیا۔ اور جو ضعیف الایمان تھے انھوں نے اگرچہ روزگار کی خاطر نماز ترک کر دی، مگر پھر بھی دل میں اپنی اس کمزوری پر شرمسار رہے۔ ایک دوسری قسم دشمنوں کی وہ تھی جنھوں نے نماز کے خلاف تبلیغ کی، اس کو فضول اور لغو کہا اور مسلمانوں کو اس سے منحرف کرنے کے لیے طرح طرح کی تحریصوں کے جال بچھائے۔ مسلمان ان دشمنوں کا مقابلہ بھی کر سکتے تھے اور انھوں نے کیا، اس لیے کہ وہ کھلے دشمن تھے، اُن کے شر سے بچ جانا آسان تھا، لیکن اُس دشمن کے شر سے بچنا کس قدر مشکل ہے، جو انھی دشمنوں کے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے جبر اور مخالفانہ تبلیغ کے ذرائع چھوڑ کر نصیحت

اور وعظ کا ذریعہ اختیار کرتا ہے۔ قرآن کو آلۂ کار بنا کر مسلمانوں کو یقین دلاتا ہے کہ ظہر اور مغرب کی نماز تو خدا نے تم پر فرض ہی نہیں کی تھی، ان نمازوں کا پھندا تو دراصل اُن جاہل ملاؤں نے تمھارے گلے میں ڈال دیا ہے، جو **یمنعون الماعون** کے مصداق ہیں۔ ان ظالموں نے تم کو بالکل خلافِ فطرت اوقات پر نمازوں میں لگا دیا، اور اس کا انجام یہ ہوا کہ تم سے دفتروں کی ملازمتیں چھوٹیں، دنیا کے کاروبار چھوٹے، کلب اور سینما چھوٹے، غرض ترقی کی تمام راہوں سے تم الگ ہو گئے۔ قرآن نے ہرگز ایسی نماز کا حکم نہیں دیا۔ وہ تو صرف تین وقت کی نماز تم سے پڑھوانا چاہتا ہے، اور وہ بھی اس ضروری شرط کے ساتھ کہ مشاغل دنیوی سے یکسوئی ہو۔

یہ وہ دشمنی ہے جو دوستی کے پیرایہ میں کی گئی ہے۔ وہ ضلالت ہے جس کو ہدایت کا نہایت خوشنما لباس پہنایا گیا ہے۔ جو کام کھلے دشمن نہ کر سکے، علانیہ گمراہ کرنے والے نہ کر سکے، اس کو انجام دینے کے لیے اب یہ دوست نما دشمن اور مدعیِ اصلاح مفسد اُٹھے ہیں۔ اب سادہ لوح مسلمان کے دین و ایمان کا اللہ ہی حافظ ہے۔

بادی النظر میں تو یہ حملہ صرف اوقاتِ نماز ہی پر ہے، لیکن غور سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ یہ ایک بڑے خطرے کی ابتدا ہے۔ مسلمانوں کو پنج وقتہ نماز رسول اللہؐ سے قریب قریب اسی تواتر کے ساتھ پہنچی ہے جس کے ساتھ قرآن پہنچا ہے۔ جس طرح قرآن کے متعلق ہمارا یقین کہ وہ ہر تحریف سے محفوظ ہے، اس بنیاد پر مبنی ہے کہ اس کو لاکھوں آدمیوں نے حضورؐ سے سنا ہے، پھر کروڑوں آدمیوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنا ہے، اور اُن کے بعد ہر گزرنے والی نسل سے آنے والی نسل کو قرآن انھی الفاظ کے ساتھ پہنچتا رہا ہے، اسی طرح پنج وقتہ نماز کی فرضیت پر یقین کرنے کے لیے بھی ہمارے پاس اس سے زیادہ مضبوط اور مستحکم کوئی دوسرا ثبوت نہیں ہے کہ ہزاروں لاکھوں آدمیوں نے آنحضرتؐ سے یہ حکم سنا اور آپؐ کی اقتدا میں اس پر سالہا سال تک عمل کیا ہے، ان کے بعد نسلاً بعد نسلٍ کروڑہا کروڑ مسلمان یہی سنتے اور دیکھتے اور عمل کرتے چلے آئے ہیں کہ اسلام میں پانچ وقت کی نماز فرض ہے اور مسلمانوں میں ہر قسم کی فرقہ بندیوں کے باوجود کبھی اس مسئلے میں کوئی اختلاف

نہیں ہوا ہے۔ اس تواتر سے جو یقین نماز کے معاملے میں حاصل ہوتا ہے، وہ اگر کسی کے شک ڈالنے سے متزلزل ہو جائے تو پھر اُس یقین کو متزلزل کر دینا بھی کچھ مشکل نہیں رہتا جو ہمیں قرآن مجید کے متعلق ایسے ہی تواتر سے حاصل ہوا ہے بلکہ ہم تو یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اگر ایسی متواتر خبریں بھی شک وشبہ کی زد میں آ سکتی ہیں تو ایک شخص اس امر میں بھی شک کر سکتا کہ آیا محمدؐ فی الواقع مبعوث بھی ہوئے تھے یا نہیں، اس لیے کہ جس تواتر کے ساتھ ہم کو آنحضرتؐ سے پنج وقتہ نماز پہنچی ہے، اسی تواتر کے ساتھ خود آنحضرتؐ کے مبعوث ہونے کی خبر بھی پہنچی ہے۔ اگر شک کی بیماری ہمارے دل پر اس قدر غالب ہو جائے کہ آج ہم پنج وقتہ نماز کے فرض ہونے میں شبہ کرنے لگیں تو کچھ عجب نہیں کہ کل یہی بیماری ہم کو آنحضرتؐ کی بعثت کے متعلق بھی شک میں ڈال دے۔ نعوذ باللہ من ذٰلك۔

باطل کی طرف دعوت دینے والوں کا یہ عام قاعدہ ہے کہ وہ اپنی دعوتِ ضلالت کے تمام مقاصد کو بیک وقت بے نقاب نہیں کرتے بلکہ سب سے پہلے دین کے مسلمات و یقینیات میں سے کسی ایک چیز پر حملہ کر کے اپنی پوری قوت صرف اسی کو متزلزل کرنے میں صرف کر ڈالتے ہیں۔ یہ ایک گہری نفسیاتی چال ہے۔ اگر وہ سب کچھ ابتدا ہی میں کھول دیں تو شاید کوئی مسلمان بھی ان کے جال میں نہ پھنسے، اس لیے وہ اپنے کام کی ابتدا شکوک و شبہات کی تخم ریزی سے اور کسی ایک یقین کی بنیاد ڈھانے سے کرتے ہیں۔ جو لوگ اس پہلے حملے کے مقابلے میں ثابت قدم رہ جاتے ہیں، ان کا دین و ایمان تو ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو جاتا ہے، لیکن جو کمزور طبیعت کے لوگ اس حملے کی تاب نہیں لا سکتے وہ پہلے مورچے پر شکست کھانے کے بعد ایسے مغلوب ہو جاتے ہیں کہ گمراہ کرنے والا ان کے یقینیات میں سے ایک ایک کو مسمار کرتا چلا جاتا ہے اور وہ گمراہی کی آخری منزل تک اُسی کی پیروی کیے چلے جاتے ہیں۔

یہ ایک فطری بات ہے کہ آدمی کے دل میں جب شک کی بیماری پیدا ہو جاتی ہے اور یقین کی قوت پر شک کا مادّہ غالب آ جاتا ہے تو پھر شکوک کے سیلاب میں اس کے پاؤں اُکھڑ جاتے ہیں۔ اور جب وہ ایک دفعہ بہہ نکلتا ہے تو پھر بہتا ہی چلا جاتا ہے، کہیں اس کے

قدم جمنے نہیں پاتے۔ ایک یقینی بات کا انکار دراصل اُسی ایک بات کے انکار پر ختم نہیں ہوتا بلکہ اس سے انسان کے نفس میں یہ استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ ویسے ہی دوسرے یقینیات کا بھی انکار کر دے، اس لیے کہ تمام یقینیات کی بنیاد ایک ہی ہوتی ہے۔ جب وہ بنیاد کسی ایک معاملے میں متزلزل ہو جاتی ہے تو دوسرے تمام یقینی اُمور بھی کمزور پڑ جاتے ہیں، اور اس وقت یہ بات بالکل داعیِ ضلالت کے اپنے اختیار میں ہوتی ہے کہ اپنے متبع سے جس چیز کا چاہے انکار کروالے۔

اسلام میں جتنے باطل فرقے پیدا ہوئے ہیں، اُن سب کے بانیوں نے اسی طریقے سے کامیابی حاصل کی ہے۔ قادیانی تحریک کی نمایاں مثال ہمارے سامنے ہے۔ اس کے بانی نے بھی سب سے پہلے اسلام کے ایک یقینی مسئلے (یعنی ختمِ نبوت) کے متعلق لوگوں کے دلوں میں شکوک ڈالنے شروع کیے تھے۔ جو لوگ اس پہلے حملے سے بچ گئے وہ تو ہمیشہ کے لیے بچ گئے، مگر جن کے یقین کی بنیاد اس مسئلے میں متزلزل ہو گئی، وہ گمراہی کی دعوت سے ایسے مغلوب ہوئے کہ مرزا صاحب نے پھر جس جس چیز کا چاہا ان سے انکار کرا لیا، اور جو چیز بھی اسلامی تعلیمات کے خلاف پیش کی، اُس کا اقرار اُن سے کرا کے چھوڑا۔

اس حقیقت کو نگاہ میں رکھ کر ذرا سوچیے تو سہی کہ پنج وقتہ نماز جیسی ایک یقینی چیز بھی جن لوگوں کے دلوں میں شک کا شکار ہو جائے گی، کیا ان کا شک صرف اسی ایک چیز پر آ کر رُک جائے گا؟

جناب ''حق گو'' صاحب جس مذہب کی بنیاد رکھ رہے ہیں، اُس کے تمام خدوخال ہم کو اُن کی کتاب ''مطالعۂ حدیث'' میں نظر آ چکے ہیں۔ اس کی حقیقت کھولنے کا تو یہاں موقع نہیں ہے[1] مگر ہم اس مخالفِ حدیث جماعت سے، جو ان کے افکار و نظریات کو مسلمانوں میں پھیلا رہی ہے، یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ کیا اب حدیث کی دشمنی میں آپ لوگ اس حد تک بڑھے جا رہے ہیں کہ قرآن سے بھی آپ کی جنگ چھڑ چلی ہے؟ ''حق گو'' صاحب حدیث کی دشمنی میں آپ کے دوست سہی، مگر نماز کے اوقاتِ پنجگانہ پر یہ حملہ تو

---

(۱) یہ تنقید ''تفہیمات'' حصہ اول میں درج ہے۔

صرف حدیث ہی پر نہیں خود قرآن پر حملہ ہے۔ کیا قرآن میں آپ کو یہ آیت نہیں ملی؟

أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ   بنی اسرائیل 78:17
نماز قائم کرو آفتاب ڈھلنے پر۔

اس آیت میں ’’آفتاب ڈھلنے پر‘‘ سے مراد ظہر کے سوا اور کون سا وقت ہو سکتا ہے؟ اور کیا آپ نے قرآن میں یہ بھی نہیں پڑھا؟

وَ أَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ   ہود 114:11
نماز قائم کرو دن کے دونوں کناروں پر اور تھوڑی رات گزرنے کے بعد۔

یہاں دن کے دونوں کناروں سے مراد اگر فجر اور مغرب نہیں تو اور کیا ہے؟ پھر کیا یہ آیت بھی قرآن میں آپ کو نہیں ملی؟

وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ غُرُوْبِهَا وَ مِنْ اٰنَآءِ الَّيْلِ فَسَبِّحْ وَ أَطْرَافَ النَّهَارِ   طٰہٰ 130:20
اور تسبیح کر اپنے پروردگار کی حمد کے ساتھ آفتاب نکلنے سے پہلے اور اس کے غروب ہونے سے پہلے اور رات کے وقتوں میں، پھر تسبیح کرو اور دن کے کناروں پر۔

کیا اس آیت میں چار علیحدہ علیحدہ اوقات کی تصریح نہیں ہے؟ قبل طلوعِ الشّمس اور دن کے کناروں میں سے ایک کنارا تو ظاہر ہے کہ صبح کا وقت ہے۔ قبل غروب سے مراد عصر ہے۔ آناء اللیل سے مراد عشا ہے۔ ان تین وقتوں سے الگ دن کے دوسرے کنارے سے مراد اگر مغرب کا وقت نہیں تو کیا ہے؟ پھر یہ آیت بھی تو قرآن میں ہے، آپ نے اس کو کیوں نہ دیکھا؟

فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَ حِيْنَ تُصْبِحُوْنَ ۝ وَ لَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ عَشِيًّا وَّ حِيْنَ تُظْهِرُوْنَ   الروم 17-18:30
پس اللہ کی تسبیح کرو جب تم شام کرتے ہو اور جب صبح کرتے ہو اور آسمان و زمین میں اسی کے لیے حمد ہے۔ اور اس کی تسبیح کرو سہ پہر کو اور جب تم پر دوپہر کا وقت آئے۔

کیا اس آیت میں حِيْنَ تُمْسُوْنَ سے مراد مغرب کے سوا کوئی اور وقت ہے؟ اور کیا حِيْنَ تُظْهِرُوْنَ سے ظہر کے سوا کوئی دوسرا وقت مراد ہو سکتا ہے؟

اگر یہ آیات قرآن ہی کی ہیں، اور ان سے نماز کے پورے پانچ وقت ثابت ہوتے ہیں تو کیا اُس وعظ کو قرآنی وعظ کہا جا سکتا ہے جس میں مسلمانوں کو یقین دلایا گیا ہے کہ نماز صرف تین وقت کی ہے، اور یہ کہ ظہر و مغرب کی نماز کا حکم قرآن میں نہیں ہے؟

اب ذرا ''حق گو'' صاحب کے اُس عقلی استدلال پر بھی ایک نگاہ ڈال دیکھیے جو انھوں نے ظہر اور مغرب کے اوقات کو ساقط کرنے کے حق میں پیش فرمایا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ دونوں اوقات ایسے ہیں جن میں آدمی کو یکسوئی میسر نہیں ہو سکتی، اور نماز کے لیے یکسوئی ایک ضروری شرط ہے، لہٰذا نماز کے لیے یہ بالکل غیر فطری اوقات ہیں، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ یہی حق گو صاحب اپنی کتاب ''مطالعۂ حدیث'' میں تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے نماز کو پابندیٔ وقت کے ساتھ فرض کیا ہے، اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتۡ عَلَى الۡمُؤۡمِنِیۡنَ کِتٰبًا مَّوۡقُوۡتًا (النساء 103:4) اب اگر وہ اپنی عقل پر کچھ بھی زور دیتے ہیں تو ان کو خود معلوم ہو جاتا کہ پابندیٔ وقت کے ساتھ یکسوئی کی شرط لگانا کسی عاقل کا کام نہیں ہو سکتا۔ عملی زندگی میں ان دونوں شرطوں کا ساتھ ساتھ نبھنا تقریباً محال ہے۔ وقت کی پابندی ہوگی تو لازماً جب وقت آئے گا نماز ضرور پڑھنی پڑے گی خواہ یکسوئی ہو یا نہ ہو۔ یکسوئی شرط ہوگی تو پھر وقت کی پابندی نہیں ہو سکتی۔ جب جس شخص کو کام کاج سے فرصت ہوگی نماز پڑھ لے گا۔ یہ دو مختلف شرطیں جہاں ایک ساتھ لگائی جائیں گی وہاں ان میں سے کوئی ایک ساقط ہو کر رہے گی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ''حق گو'' صاحب نے ایک خود بین آدمی کی حیثیت سے صرف اپنی اور اپنے طبقے ہی کی یکسوئی کے اوقات کا لحاظ فرمایا ہے، ورنہ اگر وہ مجموعی طور پر عام انسانوں کے حالات پر نظر رکھتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ یک سوئی کو نماز کے لیے ضروری شرط قرار دینے کے بعد صرف مغرب اور ظہر ہی نہیں بلکہ اس کام کے لیے سرے سے کوئی وقت مقرر کیا ہی نہیں جا سکتا۔ آپ کہتے ہیں کہ صبح کا وقت یکسوئی کا ہوتا ہے، مگر کیا اُس مزدور کو بھی صبح کے وقت یکسوئی حاصل ہوتی ہے جسے طلوعِ آفتاب سے پہلے اپنے کارخانے میں پہنچ جانا ہے؟ آپ کہتے ہیں کہ عصر کا وقت یکسوئی کا ہے۔ ممکن ہے کہ ڈپٹی کلکٹروں کے لیے ہو جو چار بجے

دفتر سے اُٹھ کر گھر پہنچ جاتے ہیں، مگر کیا اُس دکاندار کے لیے بھی یہ وقت یکسوئی کا ہوتا ہے جس کے پاس تیسرے پہر ہی خریداروں کا ہجوم ہوا کرتا ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ عشا کا وقت یکسوئی کا ہے۔ ممکن ہے کہ آپ کے لیے ایسا ہو، مگر اُس ملازم سے پوچھیے جو اپنی نائٹ ڈیوٹی پر ہوتا ہے۔ کیا وہ بھی اقرار کرے گا کہ عشا کے وقت اُسے یکسوئی میسر آتی ہے؟ نماز تنہا ایک شخص یا ایک مخصوص گروہ کے لیے تو نہیں ہے۔ نہ اس کے اوقات مقرر کرنے میں محض ''صاحب لوگوں'' کے نظام الاوقات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ یہ تو تمام لوگوں کے لیے ہے، اور تمام لوگوں کے لیے رات دن کے اوقات میں سے کوئی وقت بھی ایسا معین نہیں کیا جا سکتا جس میں سب کو یک سوئی حاصل ہوتی ہو۔

تمام لوگوں کو بھی چھوڑیئے! ایک شخص ہی کو لے لیجیے۔ کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ روزانہ دو یا تین مرتبہ نہ سہی، ایک ہی مرتبہ مقررہ وقت پر اسے ہمیشہ یکسوئی حاصل ہوا کرتی ہے؟ یکسوئی گھڑی کی سوئی کی پابند تو نہیں ہے کہ جہاں سوئی چکّر کاٹ کر ایک خاص نشان پر پہنچی اور یکسوئی حاصل ہوگئی۔ ممکن ہے کہ صبح کا وقت کسی شخص کے لیے عموماً یکسوئی کا ہوتا ہو، مگر لازم نہیں کہ ہمیشہ ایسا ہو۔ لہٰذا آپ کے فتوے کے مطابق جس روز صبح کو اُسے یکسوئی نصیب نہ ہو، اس روز وہ صبح کی نماز چھوڑ دے۔ اِسی طرح عصر اور عشا کے اوقات کی تعیین بھی اگر یکسوئی کے ساتھ مشروط ہو تو شاید کوئی شخص بھی ہمیشہ پابندی کے ساتھ ان اوقات میں نماز نہ پڑھ سکے گا۔ لہٰذا فتویٰ اس صورت میں مرتب کرنا پڑے گا کہ ان اوقات میں سے اگر کسی وقت یکسوئی حاصل ہو تو نماز ادا کرلو، ورنہ دوسرے وقت کے لیے اُٹھا رکھو۔ یہ لازمی نتیجہ ہے نماز کے لیے یکسوئی کو ضروری شرط قرار دینے کا اور اس شرط کو پورا کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ دوسری شرط، یعنی پابندی وقت کی شرط ساقط ہو جائے۔

سوال یہ ہے کہ مجتہد صاحب نے یہ شرط قرآن کی کس آیت سے نکالی ہے؟ قرآن میں کہاں ارشاد ہوا ہے کہ نماز کے لیے یک سوئی اور حضورِ قلب ضروری ہے؟

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ ٥ الَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ ٥ (المؤمنون 2:23) سے استدلال صحیح نہیں، اس لیے کہ خشوع کے معنی یکسوئی کے نہیں، ضراعت کے ہیں۔ یعنی خدا

کے سامنے اپنے آپ کو ذلیل اور حقیر اور ضعیف و عاجز سمجھنا اور اعضا و جوارح سے اس کا اظہار کرنا۔ یہ بات یکسوئی کے بغیر بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر انسان دل میں یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ خدا کے سامنے عاجز اور ذلیل ہے، اور اسی اعتقاد کے ساتھ وہ ہاتھ باندھ کر کھڑا ہو، رکوع میں جھکے اور زمین پر پیشانی رکھ کر سجدہ کرے، تو بہر حال وہ خاشعین میں داخل ہو گیا، خواہ اُسے مشاغلِ دُنیوی سے یکسوئی حاصل ہو یا نہ ہو۔

لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى (النساء4:43) سے بھی استدلال غلط ہے، اس لیے کہ اس حکم سے متصل ہی اس کی غایت بھی بتا دی گئی ہے، یعنی حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ "حق گو" صاحب کا استدلال یہ ہے کہ جب شراب حرام نہ ہوئی تھی، اس وقت نشے کی حالت میں نماز پڑھنے کی ممانعت کر دی گئی تھی اور اس ممانعت کی اصل وجہ یہ تھی کہ نشے کی حالت میں یکسوئی نہیں ہوتی، مگر یہ سراسر غلط ہے۔ نشے کی تو سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ اس میں یکسوئی (concentration) خوب ہوتی ہے۔ قرآن کا بھیجنے والا ایسی خلافِ واقعہ بات کیسے کہہ سکتا ہے۔ اس نے ممانعت کے ساتھ خود ہی اس کی یہ وجہ بھی بیان کر دی کہ نشے کی حالت میں تم کو اپنے اوپر قابو نہیں رہتا۔ زبان سے کچھ کا کچھ نکل جاتا ہے اور تم کو خبر تک نہیں ہوتی کہ تمھاری زبان سے کیا نکل رہا ہے۔ لٰہذا جب تم اس حال میں ہو تو نماز کے قریب بھی نہ پھٹکو۔ نماز اس وقت پڑھو جب تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو۔

اس میں شک نہیں کہ یکسوئی کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے۔ جس قدر زیادہ حضورِ قلب، انابت اور توجہ الی اللہ کے ساتھ نماز پڑھی جائے گی، اُسی قدر زیادہ کامل اور بارگاہِ الٰہی میں مقبول ہو گی، مگر کسی چیز کا وجہِ کمال ہونا اور چیز ہے اور شرطِ لازم ہونا اور چیز۔ نماز کے لیے جو ارکان مقرر کیے گئے ہیں، اگر ان کو ایمان کے ساتھ اوقاتِ مقررہ میں ادا کر دیا جائے تو بہر حال نماز ہو جائے گی، خواہ کامل ہو یا نہ ہو، اس لیے ہم کو صرف اطاعتِ امر کی تکلیف دی گئی ہے نہ کہ درجۂ کمال کو پہنچنے کی۔ اگر ہم ادائے فرض پر اکتفا نہ کریں، اور خود اپنی دلی رغبت سے کمال کو پہنچنے کی کوشش کریں تو یہ احسان کا درجہ ہے جس کے لیے مزید ثواب اور انعام ہے، لیکن احسان کو ہم پر فرض نہیں کیا گیا، کیونکہ اس کی فرضیت اسلام کو صرف کاملین

کے لیے مخصوص کر دیتی اور عام افرادِ انسانی، جن میں کمال کو پہنچنے کی صلاحیت نہیں ہے، اس سے محروم رہ جاتے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں نماز کی فرضیت پر تو بہت زور دیا گیا ہے، مگر اس کے ساتھ حضورِ قلب اور مشاغل دنیاوی سے یک سوئی کی شرط نہیں لگائی گئی۔

''حق گو'' صاحب نے اسلام کی نماز کو بھی راہبوں کی عبادت اور جوگیوں کی ضرورت سمجھ لیا ہے، اسی لیے وہ یک سوئی کو نماز کے لیے ضروری شرط قرار دے رہے ہیں جو قریب قریب دھیان اور مراقبہ کی ہم معنیٰ ہے۔ حالانکہ نماز دراصل تارک الدنیا لوگوں کے لیے نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کے لیے ہے جن کو دنیا کے دھندوں میں پھنسنے اور فطرت کے تمام داعیات پورے کرنے اور دُنیوی زندگی کی ساری ذمہ داریاں اپنے سر لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اگر جناب ''حق گو'' ذرا غور وفکر سے کام لیتے اور اسلام کی اسپرٹ اور اس کے نظام کی عقلی بنیادوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ یہ مذہب دین کو دنیا سے الگ نہیں کرتا بلکہ دنیا داری کی اس طرح اصلاح کرنا چاہتا ہے کہ وہی عین دین داری بن جائے۔ اس نے نجات کا راستہ دنیا سے باہر نہیں نکالا ہے۔ وہ دُنیوی کاروبار کے عین منجدھار میں سے ایک سیدھا راستہ نکالتا ہے اور کہتا ہے کہ یہی راستہ تم کو جنت النعیم کی طرف لے جائے گا۔ اس کا اصل الاصول یہ ہے کہ تم دنیا کے تمام کاروبار ایک پورے اور پکّے دنیا دار کی طرح انجام دو، مگر یہ حقیقت پیشِ نظر رکھو کہ تمھارا اصلی حاکم خدا ہے، اُسی کے حکم کی اطاعت تم پر واجب ہے، ظاہر اور باطن میں جو کچھ تم کرتے ہو سب کو وہ جانتا ہے اور ایک دن تم سے تمھاری زندگی کے تمام اعمال کا حساب لینے والا ہے۔ اگر تم نے دنیا میں اس کے احکام کی اطاعت کی، اپنے معاملات میں اس کے حدود کو ملحوظ رکھا، اور اس کے مقرر کیے ہوئے قوانین پر عمل کیا تو اس کی خوشنودی سے سرفراز کیے جاؤ گے، ورنہ اس کے غضب میں گرفتار کیے جاؤ گے۔ یہی سبق ہے جس کو بار بار یاددلانے کے لیے نماز فرض کی گئی ہے، اور اس کے لیے ایسے اوقات مقرر کیے گئے ہیں جن میں اس تذکیر کی سب سے زیادہ ضرورت ہے۔

قرآن کا پہلا ورق کھولتے ہی آپ کو یہ آیت ملتی ہے:

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ ۚ ۛ فِيْهِ ۚ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ۝ وَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَ مَآ اُنْزِلَ مِنْ

قَبْلِكَ ۚ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ   البقرہ4:2

یہ اللہ کی کتاب ہے اس میں کوئی شک نہیں، یہ ہدایت ہے اُن پرہیزگاروں کے لیے جو غیب پر ایمان لاتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، جو کچھ ہم نے دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں اور جو ایمان لاتے ہیں اس کتاب پر جو ہم نے تیری طرف نازل کی ہے اور ان کتابوں پر جو تجھ سے پہلے نازل کی گئی تھیں اور جو آخرت پر یقین رکھتے ہیں۔

اس آیت پر غور کیجیے! قرآن کی ہدایت و رہنمائی سے مراد بجز اس کے کچھ نہیں کہ وہ انسان کو دنیا میں فکر و عمل کی صحیح راہ بتاتا ہے، علم کی روشنی دیتا ہے، زاویہ نظر کو سیدھا کر دیتا ہے، اور عمل کا وہ راستہ دکھاتا ہے جو انسان کو اس دُنیوی زندگی کے پیچ در پیچ راستوں میں سے سلامتی کے ساتھ گزار کر فلاحِ اُخروی کی طرف لے جانے والا ہے، مگر یہ راستہ صرف اُسی شخص کے لیے کھل سکتا ہے اور اسی کے لیے آسان ہوسکتا ہے جو غیب پر ایمان لائے، خدا کو مانے، یومِ آخر کے پیش آنے پر یقین رکھے، نماز پڑھے اور محض خدا کی خوشنودی کے لیے اپنا وہ مال خرچ کرے جس کو وہ عزیز رکھتا ہے۔ جو شخص ان شرائط کو پورا کرے گا، وہی قرآن کے بتائے ہوئے طریقِ زندگی پر چل سکے گا اور وہی کامیاب ہوگا۔ اُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ ۖ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (البقرہ5:2)

اس سے نماز کی اہمیت سمجھ میں آسکتی ہے۔

نماز ایمان بالغیب کو راسخ کر دیتی ہے۔ وہ ایک اَن دیکھے خدا پر ایمان ہی ہے جو ایک شخص کو اپنا آرام، اپنا کام کاج، اپنے فوائد و منافع، سب کچھ چھوڑ کر دن میں کئی دفعہ نماز پڑھنے پر آمادہ کرتا ہے اور اس کو بار بار کھینچ کر مسجد یا مصلّی کی طرف لے جاتا ہے۔ ایمان کی تحریک سے نفس کے اس طرح بار بار متاثر ہونے اور اسی کی متابعت میں جوارح کے حرکت کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ نفس پر ایمان کا اقتدار مستحکم ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس میں اتنی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ مقتضیاتِ ایمان کے مطابق سیرت کی تشکیل کر سکے۔ درحقیقت نماز ہی ایک ایسا فعل ہے جس میں انسان قولاً و عملاً اسلام کے پورے عقیدے کا اعادہ کرتا ہے۔ تکبیر سے لے کر سلام تک جو کچھ ہے وہ اُسی عقیدے کی تکرار ہے۔ خدا پر ایمان، اس کے رسول پر ایمان، اس کی کتابوں پر ایمان، اس کے یوم الحساب پر ایمان،

اس کو حاکمِ حقیقی سمجھنا، اس کی خوشنودی کا طلب گار ہونا، اس کے حساب سے ڈرنا، اس کو علیم و خبیر جاننا، یہ سب کچھ نماز میں آ جاتا ہے۔ شعورِ جلی میں نہ سہی، شعورِ خفی میں تو ضرور یہ سب اُمور ہر اُس شخص کے دل میں موجود ہوتے ہیں جو نماز کی پابندی کرتا ہے، کیونکہ اگر ذہن ان سے خالی ہو تو انسان نماز کی پابندی کر ہی نہیں سکتا۔

جب اس بار بار کی تکرار اور پیہم اعادے کی وجہ سے یہ عمل انسان کے ذہن میں اسلام کے عقیدے کو مستحکم کر دیتا ہے، اور اُسی کی متابعت میں جسم کو امتثالِ امر کا خوگر بنا دیتا ہے، تو اس سے لازمی طور پر انسان کو عملاً اطاعتِ احکامِ الٰہی کی مشق ہوتی چلی جاتی ہے۔ اس میں فرض شناسی کا مادّہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میں یہ قابلیت نشوونما پاتی ہے کہ اپنی زندگی کے معاملات میں اسلام کے ڈسپلن کی پابندی کر سکے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص روزانہ صبح کی نیند کا لطف چھوڑ کر نماز کے لیے اُٹھے گا، محض اس لیے کہ خدا نے اس کو نماز کا حکم دیا ہے۔ جو شخص ہر روز ظہر اور عصر کے اوقات میں اپنی کاروباری مصروفیتوں سے ہاتھ اُٹھا کر مسجد کی طرف دوڑے گا، محض اس لیے کہ اس کا اَن دیکھا خدا اُسے بلا رہا ہے، جو شخص ہمیشہ مغرب کے وقت اپنی شام کی تفریحوں اور دلچسپیوں کو چھوڑ چھاڑ کر نماز کے لیے کھڑا ہو گا محض اس لیے کہ خدا نے یہ فرض اس پر عائد کیا ہے، جو شخص ہر رات کو معصیّت کے مواقع کی طرف جانے کے بجائے اپنے خدا کی طرف جائے گا، محض اس لیے کہ خدا کے حکم کی اطاعت کو وہ اپنا فرض جانتا ہے، اس سے یہ اُمید بھی کی جا سکتی ہے، اور اسی سے یہ اُمید کی جا سکتی ہے کہ نماز سے فارغ ہو کر جب وہ عملی زندگی کے میدان میں قدم رکھے گا تو اُسی اَن دیکھے علیم و خبیر معبود کا خوف اس کو خفیہ اور علانیہ گناہوں سے روکے گا، اس کے ہاتھ کو ظلم و تعدّی کی طرف بڑھنے سے باز رکھے گا، اسے خدا کے احکام کی اطاعت اور اس کے قوانین کی پابندی اور اس کے قائم کردہ حدود کا لحاظ کرنے پر اُبھارے گا، اور اس میں اتنی قوت پیدا کر دے گا کہ نہ آسائش کا خیال اسے ادائے فرض سے روک سکے، نہ دُنیوی فوائد کی طمع اس کو حد سے تجاوز کرنے پر آمادہ کر سکے، اور نہ دنیا کی دلچسپیاں اس کو خدا سے غافل کر سکیں۔ بالفرض اگر نماز سے اُس کی اخلاقی تربیت اتنی مکمل نہ بھی ہو سکے تو کم از کم اُس کی فرض شناسی اور اطاعت

کیشی اور خدا ترسی اُس شخص سے تو زیادہ ہی ہوگی جو خدا کی پکار سنتا ہے اور ٹس سے مس نہیں ہوتا۔ یا جس کو کبھی یہ عادت ہی نہیں پڑی کہ جب خدا اور خلق کے تقاضے اُسے مخالف سمتوں میں کھینچیں تو وہ خلق سے کٹ کر خدا کی طرف جائے۔

نماز اگر حضورِ قلب اور کامل توجّہ کے ساتھ ہو تو اس کے رُوحانی فوائد کا پوچھنا ہی کیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے جس مصلحتِ عظمیٰ کے لیے اس چیز کو فرض کیا ہے، وہ تو یکسوئی کے بغیر بھی اوقاتِ مقررہ پر نماز کے ارکان ادا کر لینے سے حاصل ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں یک سوئی اور حضورِ قلب پر زور دینے کے بجائے اوقات کی پابندی پر زیادہ زور دیا گیا ہے، اور رات کے وقت سکون و اطمینان کی حالت میں جو نماز ادا کی جاتی ہے اس کو اتنی اہمیت نہیں دی گئی جتنی اُس کو دی گئی ہے جو دُنیوی کاروبار کے انہماک سے اُٹھ کر ادا کی جاتی ہے۔ ارشاد ہے کہ حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَ الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى (البقرہ 238:2) صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد عموماً عصر کا وقت لیا گیا ہے اور احادیث بھی زیادہ تر اسی کی تائید میں ہیں۔ تمام نمازوں سے الگ اس نماز کی پابندی پر خاص طور سے زور دینے کی وجہ یہی ہے کہ اس نماز کا وقت ایسا ہے جس میں عام طور پر لوگ زیادہ مشغول ہوتے ہیں۔ یہ تخصیص صاف بتا رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمھاری توجہ اتنی پسندیدہ نہیں ہے، جتنی یہ ادا پسندیدہ ہے کہ جب اس کی پکار تمھارے کان میں پہنچے تو تم اپنے مشاغل، اپنی دلچسپیاں، اپنے فوائد و منافع، سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر اس کی طرف لپکو اور اس کے حکم کی بجا آوری کو ہر اُس چیز پر ترجیح دو جو تمھیں عزیز ہو۔ اسی لیے نمازِ جمعہ کا حکم اِن الفاظ میں دیا گیا ہے کہ اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ٥ فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللهِ (الجمعہ 62:10-9) ”جب جمعہ کی نماز کے لیے پکارے جاؤ تو یادِ خدا کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو، یہ تمھارے لیے بہتر ہے اگر تم جانتے ہو، پھر جب نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اپنے کاروبار میں خدا کا فضل تلاش کرو“۔

آپ کہتے ہیں کہ دُنیوی مشاغل کے اوقات میں نماز بے دلی سے ہوتی ہے۔ دل

اپنے کاروبار یا کھیل کود میں پڑا رہتا ہے۔ خدا کی طرف توجّہ نہیں ہوتی۔ بغیر سمجھے بوجھے محض رَٹے ہوئے الفاظ زبان سے ادا ہوتے ہیں اور بلا ارادہ چند جسمانی حرکات سرزد ہو جاتی ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہی نماز بڑی قیمت رکھتی ہے۔ جو شخص اپنے کاروبار یا اپنی تفریح سے اتنی دلچسپی رکھتا ہے کہ اُس سے ہٹنے کے بعد بھی اُس کا دل وہیں پڑا رہتا ہے وہ تو اپنے خدا کے لیے بڑی قربانی کرتا ہے کہ اپنی ایسی دلچسپی میں بھی اس کا حکم یاد کرتا ہے اور اس کے فرمان کی بجا آوری کے لیے مسجد کی طرف دوڑ جاتا ہے۔ کیسا اچھا بندہ ہے وہ کہ اپنی توجّہ اپنی پسندِ خاطر چیز سے ہٹا کر خدا کی طرف پھیر دیتا ہے اور بادلِ ناخواستہ ہی سہی مگر دل پر جبر کر کے خدا کا ذکر کرتا ہے۔ کیا آپ کے نزدیک اس ایثار، اس اطاعتِ امر، اور اس فرض شناسی کی کوئی قیمت ہی نہیں ہے؟ کیا یہ شخص اپنے خدا کی آزمائش میں پورا نہیں اُترا؟ کیا اس نے ضبطِ نفس اور خدا ترسی کا ثبوت نہیں دیا؟ کیا اس نے اپنے عمل سے ثابت نہیں کر دیا کہ اس میں فرض کی خاطر اپنے مرغوبات کو قربان کر دینے کی قوت موجود ہے؟ اگر وہ ان ایمانی اور اخلاقی صفات کا مالک نہ تھا تو کیا چیز تھی جو اس کو فائدہ بخش یا دل پسند کام سے ہٹا کر نماز کی طرف کھینچ لائی؟ یہاں بجز اطاعتِ امر اور خوفِ خدا کے اور کیا صفت یا دلچسپی ہے؟

افسوس ہے کہ اسلام کے ایسے ایسے اہم مسائل اور احکام پر آج وہ لوگ اپنے اجتہاد کی قینچیاں چلا رہے ہیں جن میں نہ اتنی علمی و عقلی استعداد ہے کہ اسرارِ دین تو درکنار، اِس کے مبادی ہی کو سمجھ سکیں، نہ اتنا خوفِ خدا ہے کہ مہماتِ دینی میں اپنے سطحی اور جاہلانہ اجتہادات کی اشاعت سے ہزاروں مسلمانوں کے اعتقاد و عمل کو خراب کرنے کی ذمہ داری اپنے سر لیتے ہوئے ڈریں، نہ اتنی اخلاقی جرأت ہے کہ علم و فہم کا جھوٹا پندار چھوڑ کر جو کچھ نہ جانتے ہوں اس کے جاننے والوں سے پوچھیں اور جو کچھ نہ سمجھتے ہوں، اس کو سمجھنے والوں سے سمجھیں۔ مسلمانوں کی کیسی شامت ہے کہ آج اس حیثیت کے لوگ دین و دنیا میں ان کی رہنمائی کرنے کے لیے اُٹھنے کی جرأت کر رہے ہیں۔

ترجمان القرآن

(ربیع الثانی و جمادی الاولیٰ ۱۳۵۴ھ جولائی و اگست ۱۹۳۵ء)

# نماز کے متعلق ایک عام شُبہ

پچھلے مضمون کی اشاعت کے بعد ہمیں ایک خط موصول ہوا جس میں حسبِ ذیل شُبہ کا اظہار کیا گیا ہے:

''جہاں تک اوقاتِ نماز کا تعلق ہے، آپ نے ''حق گو'' کے شبہات کو اس طرح دُور کر دیا ہے کہ کسی بحث و کلام کی گنجائش باقی نہیں رہی، لیکن جہاں آپ نے یہ بتایا ہے کہ انسان کی عملی زندگی پر نماز کا کیا اثر مترتب ہوتا ہے، اور نماز کس طرح انسان کو اطاعت احکامِ الٰہی کا خوگر بناتی اور اس میں فرض شناسی کا مادّہ پیدا کرتی، اور اسے زندگی کے معاملات میں اسلام کے ڈسپلن کی پابندی کرنے کے قابل بناتی ہیں، وہاں ایک شُبہ پیدا ہوتا ہے جس کا کوئی جواب میری سمجھ میں نہیں آتا۔ نظریے کی حد تک تو میں مانتا ہوں کہ نماز، اور صرف نماز ہی نہیں، اسلام کی دوسری فرض عبادات بھی اِسی غرض کے لیے رکھی گئی ہیں کہ انسان کی عملی زندگی پر ان کا اثر مترتب ہو، اور ان کے لیے جو صورت مقرر کی گئی ہے وہ یقیناً ایسی ہے کہ اس کا وہی اثر اخلاق وسیرت اور کردار پر مترتب ہونا چاہیے جو مقصود ہے، مگر اس کی کیا وجہ ہے کہ آج ہم اس اثر کو مسلمانوں کی عملی زندگی میں مفقود پاتے ہیں؟ چاہیے تو یہ تھا کہ نماز پڑھنے والے، روزہ رکھنے والے، حج اور زکوٰۃ ادا کرنے والے مسلمان اسلامی اخلاق کے نمونے ہوتے، صداقت، امانت، تقویٰ وطہارت کے پتلے ہوتے، مگر واقعہ اس کے خلاف نظر آتا ہے۔ نمازیوں، روزہ داروں اور حاجیوں کو ہم باعتبار اخلاق ومعاملات ان لوگوں سے کچھ بھی مختلف نہیں پاتے جو نماز، روزہ اور دوسری عبادات کے تارک ہیں بلکہ بہت سے عبادت گزار لوگوں کا حال تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انھوں نے اپنی عبادت گزاری کو اپنے معاملات کی خرابی کے لیے سپر بنا رکھا ہے اور ان کے اعمال کی خرابیوں کو دیکھ دیکھ کر اکثر نئے تعلیم یافتہ حضرات خود نماز روزے کی طرف سے بدگمان ہوتے جارہے ہیں''۔

اس خط میں معترض نے جو شبہ ظاہر کیا ہے وہ آج کل عام طور پر دلوں میں پایا جاتا ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایک حد تک واقعات پر مبنی بھی ہے مگر اس میں کوئی ایسا اشکال نہیں ہے جس کے حل میں دشواری ہو۔ معترض خود تسلیم کرتا ہے کہ اسلامی عبادات کا نظریہ اپنی جگہ بالکل درست ہے۔ عقل حکم لگاتی ہے کہ جس غرض کے لیے یہ عبادات فرض کی گئی ہیں وہ اُن سے بدرجۂ اتم پوری ہونی چاہیے، کیونکہ انسان کے نفس کو خدا کی طرف متوجہ کرنے اور احکامِ خداوندی کی اطاعت کا خوگر بنانے کے لیے اس سے بہتر کوئی عملی طریقہ نہیں ہوسکتا۔ تاریخ گواہ ہے کہ عالمِ واقعہ میں بھی اس نظریے کی صحت ثابت ہو چکی ہے۔ قرونِ اولیٰ میں اسی نماز، روزے اور حج وزکوٰۃ نے اسلام کے نصب العین کے مطابق عرب وعجم کے لاکھوں، کروڑوں انسانوں کی رُوحانی واخلاقی تربیت کی تھی اور ان کے اخلاق وسیرت اور کردار پر وہی اثر ڈالا تھا جو اسلام کا مقصود تھا۔ اب اگر ہم کسی شخص یا جماعت کی عملی زندگی میں ان عبادات کے وہ اثرات نہیں دیکھتے تو ان عبادات کی تاثیر میں شُبہ کرنے کے بجائے ہم کو یہ سمجھنا چاہیے کہ نفوس کی اثر پذیری کی صلاحیت کس وجہ سے ماؤف ہوگئی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے۔ تجربے ومشاہدے کی تکرار نے اس امر میں کسی شبے کی گنجائش باقی نہیں رکھی ہے کہ آگ کا کام جلانا اور لکڑی کا کام جل جانا ہے۔ اس یقینی علم کے بعد اگر کسی وقت ہم یہ دیکھتے ہیں کہ لکڑی کو آگ پر رکھا جا رہا ہے اور وہ نہیں جلتی تو ہم کو یہ گمان نہیں ہوتا کہ آگ میں جلانے کی خاصیت نہیں رہی ہے، بلکہ ہم یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ لکڑی گیلی ہے، اس میں آگ کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح جس طریق تربیت وہدایت کے متعلق ازروئے عقل ہم جانتے ہیں کہ نفوس پر اس سے ایک خاص اثر مترتب ہونا چاہیے اور اس کی عین فطرت اس کی مقتضی ہے کہ اس سے نفوس پر وہی اثر مترتب ہو اور تجربے سے ثابت ہو چکا ہے کہ مختلف زمانوں اور مختلف حالات میں بے شمار نفوس پر فی الواقع وہی اثر مترتب ہوا ہے، اس کی تاثیر کو اگر ہم بعض نفوس کے حق میں ناکام دیکھتے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہمارے دل میں اس کی تاثیر کے متعلق کوئی شک پیدا ہو؟ کیوں نہ ہم سمجھیں کہ گیلی لکڑی کی طرح ان نفوس میں

بھی اثر قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے؟

جہاں تک نماز کی ظاہری صورت کا تعلق ہے، وہ تو اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے کہ اوقاتِ مقررہ پر چند جسمانی حرکات کا اعادہ اور چند مقرر الفاظ کی تکرار ہے اور یہی حال دوسری عبادات کا بھی ہے۔ ایک خاص مہینے میں صبح سے شام تک اکل وشرب اور مباشرت سے مجتنب رہے، اس کا نام روزہ ہوگیا۔ سال میں ایک مرتبہ اپنے مال میں سے ایک مقررہ مقدار مخصوص مصارف کے لیے نکال دی، یہ زکوٰۃ ہوگئی۔ ایک خاص زمانے میں حجاز کا سفر کرلیا اور مخصوص مقامات پر چند مناسک ادا کردیئے، یہ حج ہوگیا۔ ظاہر ہے کہ بجائے خود ان افعال میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو انسان کے نفس پر اثر انداز ہوسکتی ہو، مجرّد افعال ہونے کے لحاظ سے نماز اور ایک جسمانی ورزش، روزے اور فاقے، زکوٰۃ اور سرکاری ٹیکس حج اور عام سفروں کے درمیان کچھ بھی فرق نہیں۔ اور کوئی صاحبِ عقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ ورزشِ جسمانی سے رُوح میں لطافت پیدا ہوتی ہے، یا فاقہ کرنے سے اخلاقی تربیت ہوتی ہے، یا ٹیکس ادا کرنے اور کسی مقام کا سفر کرآنے سے انسان میں اعلیٰ درجے کے اوصاف پیدا ہو جاتے ہیں۔

مگر جو چیز ان اعمال کو دوسرے افعال سے ممتاز اور ان کو تہذیبِ اخلاق وتزکیۂ نفس و تصفیۂ رُوح کا ایک بہترین ذریعہ بناتی ہے، وہ ایمان ہے۔ ایمان ہی رکوع وسجود، اور قیام و قعود کو ''نماز'' بناتا ہے۔ وہی فاقے کو ''روزے'' میں تبدیل کردیتا ہے۔ وہی ٹیکس کی ماہیّت میں انقلاب پیدا کرکے اُسے ''زکوٰۃ'' کا بلند مرتبہ بخشتا ہے اور وہی ایک خاص قسم کے سفر کو سیر وسیاحت کے ادنیٰ مقام سے اُٹھا کر ''حج'' کے اعلیٰ مقام پر پہنچا دیتا ہے۔ درحقیقت اِن تمام عبادات کی رُوح اور ان کا جوہر وہی ہے۔ اسی سے ارکانِ عبادت میں معنویت پیدا ہوتی ہے۔ وہی اُن ارکان کو تاثیر کی قوت بخشتا ہے۔ اُسی کی بدولت نفس میں اُن سے متاثر ہونے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص واقعی ایمان رکھتا ہو، خدا کو اپنا خدا سمجھتا ہو، آخرت کی زندگی پر عقیدہ رکھتا ہو، محمدؐ کو اللہ کا رسول مانتا ہو، اور ان کی لائی ہوئی تعلیم کو خدا کی تعلیم سمجھتا

ہو تو ممکن نہیں ہے کہ وہ دن میں پانچ وقت نماز کا سبق تازہ کرے اور پھر بھی اس کی لوحِ دل اس سبق کے اثر سے یکسر خالی رہے اور اس کی روزمرہ زندگی میں خوفِ خدا اور اطاعتِ احکامِ الٰہی کا کوئی نشان نمایاں نہ ہو۔ ہر سال پورے ایک مہینے تک سخت ضوابط کے ماتحت پرہیزگاری اور خدا ترسی کی تربیت پاتا رہے اور پھر بھی اس کی زندگی میں قطعاً کوئی انقلاب نہ ہو، حتیٰ کہ وہ بالکل ایسا کورے کا کورا رہ جائے کہ گویا اس نے کوئی تربیت پائی ہی نہیں۔ خالص ایمان بالغیب کی تحریک پر ہر سال اپنے محبوب مال کی قربانی کرتا رہے۔ اور پھر بھی اُسی شُحِّ نفس اور قساوتِ قلب اور حرام خوری و خودغرضی کے مرض میں مبتلا رہے، جو ایک بے ایمان، خود پرست انسان میں پائی جاتی ہے۔ اپنے ربّ کی پکار پر لبیک لبیک کہتا ہوا اپنا گھر بار چھوڑ کر اپنے مفید و محبوب مشاغل ترک کر کے فقیرانہ لباس پہن کر نکلے، ایک مدتِ دراز تک اسی شوق اور عشق کی لگن دل میں لیے ہوئے سفر کرے، یہاں تک کہ مرکزِ اسلام میں پہنچ کر اپنی آنکھوں سے اللہ کی اُن روشن نشانیوں کا مشاہدہ کر لے جو خدا کے سچّے اور مطیع فرمان بندوں کی سرفرازیوں پر اور سرکشوں کی نامرادیوں پر کھلی گواہی دے رہی ہیں، اور پھر بھی جب واپس آئے تو اس سفر کے آثار اور نتائج سے اس کی سیرت ایسی معرا ہو کہ وہ گویا کہیں گیا ہی نہیں اور اس کی آنکھوں نے کچھ دیکھا ہی نہیں۔

یہ ضرور ہے کہ کمیت و کیفیت کے اعتبار سے ہر نفس پر ان عبادات کی تاثیرات یکساں نہیں ہو سکتیں۔ نفوس کی کم و بیش صلاحیتوں کے لحاظ سے، اور قوتِ ایمانی کی زیادتی اور کمی کے لحاظ سے اُن کا کم و بیش اور شدید و ضعیف ہونا ایک فطری بات ہے، لیکن یہ کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ ایمان کے ساتھ جو عبادت کی جائے وہ بالکل ہی بے اثر ثابت ہو۔ ہم یہ بات قطعیّت کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جو شخص نماز کو فحشا و منکر کے ساتھ جمع کرتا ہے، جس کی زندگی میں روزہ اور فسق ایک ساتھ پائے جاتے ہیں، جس کی سیرت میں حرام خوری اور زکوٰۃ دونوں بہم ہیں، جو حج اور ہتکِ حرمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا رہا ہے، اس کی نماز، ''نماز'' نہیں ایک عادی حرکت ہے، اس کا روزہ، ''روزہ'' نہیں فاقہ ہے، اس کی زکوٰۃ ''زکوٰۃ'' نہیں چندہ یا ٹیکس ہے، اس کا حج ''حج'' نہیں بلکہ اس کے حق میں ویسا ہی ایک سفر

ہے جیسا پیرس اور لندن کا سفر۔

یہ جو کچھ کہا گیا، اس کے مصداق صرف وہی لوگ ہیں جن کی سیرت اور کردار پر معترض کے بیان کے مطابق، عباداتِ اسلامی کا کوئی اثر مترتب نہیں ہوتا، لیکن مجھے یہ تسلیم کرنے سے قطعی انکار ہے کہ مسلمانوں میں جتنے نمازی، روزہ دار، زکوٰۃ کے پابند اور حج ادا کرنے والے ہیں، سب کے سب ایسے ہی ہیں۔ ممکن ہے کہ ایک قلیل تعداد ایسے منافقین پر بھی مشتمل ہو، لیکن الحمد للہ کہ اکثریت کا یہ حال نہیں ہے۔ اکثریت جس مرض میں مبتلا ہے وہ نفاق نہیں، بلکہ ضعف ایمانی ہے۔ اسی ضُعف کا یہ نتیجہ ہے کہ عبادات کی تاثیریں بھی ضعیف ہوگئی ہیں۔ نمازیں پڑھتے ہیں، روزے رکھتے ہیں، زکوٰۃ دیتے ہیں، حج بھی کر آتے ہیں مگر یہ سب چیزیں دلوں کو مس کرتی ہوئی اس طرح گزر جاتی ہیں جیسے بھاپ آئینے کی سطح پر ایک ہلکی سی نمی چھوڑ کر گزر جائے۔ یہ تاثیر کا عدم نہیں بلکہ اس کا ضعف ہے۔ ایمان کی چنگاریاں دلوں میں دبی چھپی اب بھی موجود ہیں، اور ان کی حرارت سے عبادتیں کچھ نہ کچھ اثر ضرور کر رہی ہیں، لیکن وہ اثر اتنا کمزور ہے کہ عبادت گزاروں کی سیرت اور کردار میں اس کے نشانات کچھ بہت زیادہ نمایاں نہیں ہوتے۔

میں یہ ماننے سے بھی انکار کرتا ہوں کہ مسلمانوں میں جو لوگ عبادات کے پابند ہیں، ان کا حال عبادت نہ کرنے والوں سے بدتر یا اُن کے برابر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہماری قوم میں اب بھی اگر مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو اخلاقی حیثیت سے وہی عنصر زیادہ بہتر پایا جائے گا جو نماز روزے کا پابند ہے، مگر اصل معاملہ یہ ہے کہ دیکھنے والوں کی نگاہوں میں خدا فراموش لوگوں کی بہ نسبت عبادت گزاروں کی برائیاں زیادہ کھٹکتی ہیں۔ ایک تارکِ صوم وصلوٰۃ کی بدسیرتی و بدمعاملگی اتنی زیادہ بُری معلوم نہیں ہوتی جتنی ایک پابندِ صوم وصلوٰۃ کی بدسیرتی و بدمعاملگی۔ بے نمازی سے بُرائی ہی متوقع ہوتی ہے اس لیے جب وہ بُرائی کرتا ہے تو اس کی کچھ زیادہ شکایت نہیں ہوتی، مگر نمازی سے ہر شخص یہ اُمید رکھتا ہے کہ وہ خدا سے ڈرنے والا اور پرہیزگار ہو گا، اس لیے جب اس سے عام توقعات کے خلاف بُرے اوصاف کا ظہور ہوتا ہے تو یہ معاملہ ہر آنکھ میں کھٹک اور ہر زبان پر شکایت پیدا کر دیتا ہے۔

سفید دیوار پر سیاہی کی ایک چھینٹ بھی ہو تو ہر دیکھنے والا اس عیب پر انگلی اُٹھائے گا۔ باورچی خانے کی سیاہ دیواروں پر جتنا چاہے کوئلہ مل دیکھیے، کسی کو بھی اس کی پروانہ ہوگی۔

بے جا مبالغہ اگر نہ کیا جائے تو حقیقت صرف اتنی ہی ہے کہ ہمارے درمیان ایک عظیم اکثریت ایسے نمازیوں اور عبادت گزاروں اور حاجیوں کی ہے جو ان عبادات سے اصلاحِ نفس کے وہ پورے فوائد حاصل نہیں کر رہی ہے جو دراصل ان سے حاصل ہو سکتے ہیں اور یہ بات کچھ بے سبب نہیں ہے۔ اس کا ایک اہم سبب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایمان، جو اِن عبادات کی جان اور ان کی تاثیر کا اصل موجب تھا، دلوں میں ضعیف ہو گیا ہے۔

پھر ضعفِ ایمان کا بھی ایک سبب ہے اور وہ ہے قرآن کی تعلیم سے نابلد ہونا۔ خدا نے ایمان کی دعوت دینے کے لیے جس چیز کو ذریعہ بنایا تھا وہ تو یہی قرآن تھا مگر عام مسلمان اسی کے فہم سے محروم اور اسی کی تعلیم سے ناواقف ہیں۔ اب آخر دلوں میں ایمان کا نشوونما ہو تو کس طرح۔

ایک اور چیز جس کا ہماری عبادتوں کو ضعیف الاثر بنانے میں بڑا حصہ ہے، دین اور دنیا کی علیحدگی کا غلط تخیل ہے۔ یہ دراصل جاہلیت کا اعتقاد تھا جس کو اسلام نے بالکل مٹا دیا تھا، مگر نہ معلوم اس نے کس طرح مسلمانوں میں راہ پالی۔ زمانۂ جاہلیت میں لوگ یہ سمجھتے تھے کہ دین انسانی زندگی کے شعبوں میں سے محض ایک شعبہ ہے جس کا دوسرے شعبوں سے کوئی تعلق نہیں۔ مذہبی رسوم، عبادات اور قربانیاں محض اس لیے ضروری ہیں کہ خدا یا دیوتاؤں کو خوش کیا جائے، اور زندگی کے معاملات میں اُن کی تائید حاصل کی جائے۔ اِن فرائض کو انجام دے کر جب انسان عبادت گاہوں سے باہر نکلے تو مذہب کی طرف سے اس پر کوئی ذمّہ داری عائد نہیں ہوتی اور وہ مختار ہوتا ہے کہ اپنی دنیا کے معاملات جس ڈھنگ پر چاہے، چلائے۔ اسلام نے اِس غلط حد بندی کو مٹایا۔ دین کو زندگی کا ایک شعبہ نہیں بلکہ پوری زندگی کا نظام العمل قرار دیا تھا۔ عقائد اور اخلاق کے درمیان، ایمان اور سیرت کے درمیان، عبادات اور معاملات کے درمیان، مذہبی اعمال اور دُنیوی اعمال کے درمیان ایک گہرا ربط قائم کیا۔ اور انسان کی دنیوی زندگی ہی کو بالکلیہ دینی زندگی بنا دیا۔ اس نے بتایا کہ دین اس

دنیا کے معاملات سے الگ کوئی چیز نہیں ہے بلکہ اسی دنیا کے کاروبار میں اللہ تعالیٰ کے قانون کی پیروی، اور اس کے مقرر کیے ہوئے حدود کی پابندی، اور اس کی رضا کے اتباع کا نام دین ہے۔ عبادات اور معاملات دو مختلف چیزیں نہیں ہیں بلکہ معاملات ہی میں حدود اللہ کی پابندی اور خوشنودیٔ الٰہی کی طلب، اور تقربِ الی اللہ کی سعی کا نام عبادت ہے۔ نماز، روزہ اور حج و زکوٰۃ کو عبادت اور فرض قرار دینے کا یہ مقصد نہیں ہے کہ عبادت کو انھی اعمال میں منحصر کر دیا جائے، بلکہ دراصل یہ اعمال انسان کو اُس بڑی عبادت کے لیے مستعد کرنے والے ہیں جس کا دائرہ اُس کی پوری زندگی پر وسیع ہے۔ مسلمان کی عبادت گاہ پوری کائنات ہے۔ اس کی ساری زندگی عبادت ہے۔ اس کو ہر آن خدا کا عبادت گزار بندہ ہونا چاہیے۔ اس کا معبد صرف اس کی مسجد تک محدود نہیں بلکہ مسجد اس کی تربیت گاہ ہے جہاں وہ عبادت کی قابلیت پیدا کرتا ہے۔ اگر اس کی نماز اور اس کے روزے اور اس کی دوسری عبادتوں کا ربط اس کے معاملات سے منقطع ہو جائے اور وہ اپنی زندگی کے اعمال میں قانونِ الٰہی کے اتباع سے آزاد ہو تو محض صوم و صلوٰۃ کی پابندی سے وہ دین دار اور عبادت گزار بندہ نہیں بن سکتا۔

افسوس ہے کہ دین کا یہ تصور رفتہ رفتہ مسلمانوں کے ذہن سے محو ہوتا جا رہا ہے اور دین و دُنیا کی علیحدگی کا وہی جاہلی تصور اس کی جگہ لے رہا ہے جس کو اسلام نے مٹا دیا تھا۔ اور یہ اسی غلط تصور کا نتیجہ ہے کہ عبادات اور معاملات کا باہمی تعلق منقطع ہو گیا۔ عملی زندگی سے نمازوں کا ربط ٹوٹ گیا۔ معاشیات پر زکوٰۃ کی فرماں روائی باقی نہ رہی۔ سال کے گیارہ مہینے رمضان کی حکومت سے آزاد ہو گئے بلکہ رمضان المبارک غریب خود بھی اپنے حدود میں صرف حلق کا دربان بنا کر رکھ دیا گیا۔ حج کی حیثیت ہندوؤں کی جاترا اور عیسائیوں کے pilgrimage سے زیادہ نہ رہی۔ اور یہ غلط فہمی عام طور پر لوگوں میں پھیل گئی کہ نماز اور فحشاء و منکر، روزے اور فسق و فجور، زکوٰۃ اور حرام خوری اور ہتکِ حرمات ساتھ ساتھ چل سکتے ہیں۔

ترجمان القرآن

(شعبان ۱۳۵۴ھ بمطابق نومبر ۱۹۳۵ء)

---

# قربانی پر منکرینِ حدیث کا حملہ

پچھلے سال عید الضحیٰ کے موقع پر پنجاب کی ایک جماعت نے ایک اشتہار شائع کیا تھا، جس میں قربانی کو ایک بے محل، بے معنی، فضول، بلکہ مُضر اور مُسرفانہ رسم قرار دیا گیا تھا اور مسلمانوں کو مشورہ دیا گیا تھا کہ ''ارضِ غیر ذی ذرع کی اس نام نہاد سنّت'' کو چھوڑ کر اس روپے کو جو قربانی میں ضائع کیا جاتا ہے، قومی ادارات کی اعانت، یتیموں اور بیواؤں کی پرورش اور بے روزگاروں کو روزگار فراہم کرنے میں صرف کریں۔ بعد میں معلوم ہوا کہ اس جماعت نے اس کام کو اپنی تبلیغ کا ایک مستقل جزو بنالیا ہے کہ ہر سال بقرعید کے موقع پر مسلمانوں کو قربانی سے باز رہنے کی تلقین کی جائے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اب تک ان حضرات کی یہ کوششیں کس قدر بارآور ہوئی ہیں لیکن تبلیغ کا جو انداز اختیار کیا گیا ہے.......... مسلمانوں کی نفسیات کا جو حال اس زمانے میں ہم دیکھ رہے ہیں، اس کو مدِّنظر رکھتے ہوئے ہم کو خوف ہے کہ ہزاروں مسلمان اب تک اس فریب میں مبتلا ہو چکے ہوں گے، اور اگر اس کا تدارک نہ کیا گیا تو آگے چل کر نہ معلوم اور کتنے مسلمان اس کے شکار ہوں، اس لیے ہم بقرعید کی آمد سے پہلے ضروری سمجھتے ہیں کہ ان غلط فہمیوں کو رفع کریں جو ان لوگوں کی طرف سے قربانی کے خلاف پھیلائی جارہی ہیں[1]۔

اس جماعت کی جو تحریریں ہماری نظر سے گزری ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی پر ان کو تین حیثیتوں سے اعتراض ہے:

---

(۱) یہ مضمون ذی القعدہ ۱۳۵۵ھ میں لکھا گیا تھا۔ افسوس ہے کہ یہ جماعت اب تک قربانی کے خلاف اپنی تبلیغ سے باز نہیں آئی ہے۔ چنانچہ ۱۳۶۸ھ میں بھی بقرعید کی آمد پر ہمیں معلوم ہوا کہ اس نے حسب دستور عوام الناس کو اس غلط فہمی میں ڈالنے کی کوشش کی کہ قربانی ایک بدعت ہے جسے ''مولویوں'' نے ایجاد کیا ہے۔ واضح رہے کہ یہ وہی جماعت ہے جس کا ذکر ''دامِ ہم رنگ زمیں'' میں گزر چکا ہے۔

ایک یہ کہ قربانی ان کے نزدیک رسومِ جاہلیت میں سے ایک رسم ہے، جس کو ''مولویوں'' نے محض جہالت کی بنا پر ایک اسلامی طریقہ قرار دے لیا ہے۔ چنانچہ ان کے گروہ کا ایک مصنف قربانی کے متعلق اپنی تحقیق انیق ان الفاظ میں پیش کرتا ہے کہ ''قربانی کی رسم تمام دُنیا کی وحشی ومَدَنی قوموں میں تھی۔ آج سوائے مسلمانوں کے کوئی اس کو نہیں کرتا''۔

دوسرے یہ کہ معاشی حیثیت سے وہ اس کو نقصان دِہ سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جو روپیہ بکرے کی گردن پر چھری پھیرنے میں صرف کیا جاتا ہے، وہ بالکل ضائع ہو جاتا ہے۔ اس کے بدلے میں کوئی عقلی یا مادّی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

تیسرے یہ کہ ان کو قرآن میں قربانی کا حکم کہیں نظر نہیں آیا۔ رہی حدیث تو اس سے انکار کر دینا ان کے نزدیک ہر چیز سے زیادہ سہل ہے، اور اس کو ردّ کرنے کا مسلک اختیار ہی اس لیے کیا گیا ہے کہ اسلام کے جس حکم پر غیر قوموں کو اعتراض ہو یا جس حکم کی مصلحت خود اپنی سمجھ میں نہ آئے، اس کو آسانی کے ساتھ دائرۂ دین سے خارج کیا جا سکے۔

چونکہ یہ اعتراضات ایسے لوگوں کی طرف سے پیش کیے گئے ہیں، جو اپنے آپ کو مسلم کہتے ہیں اور قرآن کو حجتِ قطعی مانتے ہیں، اس لیے ہم قرآن ہی سے قربانی کے احکام بیان کریں گے اور قرآن ہی سے یہ بھی بتائیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے کن مصالح کی بنا پر عبادت کے مخصوص طریقوں میں قربانی کو شامل فرمایا ہے۔

قرآن مجید میں قربانی کے جو احکام دیئے گئے ہیں، ان کو تین اقسام پر منقسم کیا جا سکتا ہے۔

ایک قسم کی قربانی وہ ہے جو مناسکِ حج میں سے ایک خاص منسک ہے۔ اس کے متعلق ارشاد ہے:

وَ اِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰهِيْمَ مَكَانَ الْبَيْتِ اَنْ لَّا تُشْرِكْ بِيْ شَيْئًا وَّ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَ الْقَآئِمِيْنَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُوْدِ ۝ وَ اَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَاْتُوْكَ رِجَالًا وَّ عَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّاْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ ۝ لِّيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا وَ اَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيْرَ ۝

الحج 22:28-26

اور جب ہم نے ابراہیم علیہ السلام کے لیے خانہ کعبہ کی جگہ مقرر کی (تو حکم دیا کہ)...... اور لوگوں

میں حج کے لیے پکار دے کہ ہر راہِ دُور دراز سے تیرے پاس پیدل اور ہر طرح کی دُبلی سواریوں پر آئیں۔ یہ اس غرض کے لیے ہے کہ وہ اپنے حق میں منافع دیکھیں اور چند معلوم دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے ان کو بخشے ہیں۔ پھر تم ان جانوروں میں سے خود بھی کھاؤ اور تنگ دست فقیر کو بھی کھلاؤ۔

جیسا کہ آیت کے الفاظ سے ظاہر ہو رہا ہے، حج قائم کرنے کا یہ حکم بِنائے کعبہ کے ساتھ ہی ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا تھا اور اس کی غرض یہ بیان کی گئی تھی کہ لوگ یہاں آ کر دین و دنیا کے منافع سے مستفید ہوں اور خدا کے نام پر قربانی کریں۔ پھر یہی فرض انھی مناسک کے ساتھ اُمت محمدیہ پر مقرر کیا گیا، کیونکہ یہ ملّتِ ابراہیمی کی وارث ہے۔ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ( آل عمران97:3) اور قربانی جس طرح ملّتِ ابراہیمی کے مناسکِ حج میں شامل تھی، اسی طرح اُمّتِ محمدیہ کے حج میں بھی شامل رہی۔ چنانچہ سورۂ حج کے پانچویں رکوع میں اُمتِ محمدیہؐ کو خطاب کر کے ارشاد ہوتا ہے:

وَالْبُدْنَ جَعَلْنٰهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ لَكُمْ فِيْهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ
فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ الحج22:36

اور قربانی کے اونٹوں کو ہم نے تمھارے لیے اللہ کے شعائر میں سے قرار دیا ہے، تمھارے لیے اُن میں بھلائی ہے، پس تم ان کو صف بستہ کھڑا کر کے ان پر اللہ کا نام لو (یعنی انھیں قربان کرو) اور جب وہ پہلو کے بل ٹھیر جائیں (یعنی ان کی جان نکل چکے) تو ان میں سے خود بھی کھاؤ اور اس کو بھی کھلاؤ (جو اللہ کے دیئے ہوئے) رزق پر قانع ہے، اور اس کو بھی جو سوال کرتا ہے۔

دوسری قسم کی قربانی وہ ہے جو تمتع یا قِران کے فدیے میں، یا احصار کی صورت میں یا اُن جنایات کی جزا میں واجب ہوتی ہے جو مُحرِم سے حالتِ احرام میں سرزد ہوں۔ اس کے احکام حسبِ ذیل ہیں:

(ا) وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُ
وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ البقرہ2:196

اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو، لیکن اگر کہیں تم روک دیئے جاؤ تو جو کچھ ہدیہ کی قربانی میسر آئے بھیج دو اور اپنے سر منڈواؤ جب تک کہ قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے۔

(۲) فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖۤ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ البقرہ2:196

پھر جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو (اور اس بنا پر اسے احرام کی قیود توڑنی پڑیں) تو وہ فدیہ میں یا تو روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے۔

(۳) فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ البقرہ2:196

پھر جو کوئی عمرہ کے ذریعے سے حج تک فائدہ[1] اٹھائے تو جو کچھ قربانی میسر آئے، کر دے۔ اور جسے قربانی میسر نہ ہو تو وہ حج کے دنوں میں تین دن کے اور واپس گھر پہنچ کر سات دن کے روزے رکھے۔

(۴) يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ وَ مَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بٰلِغَ الْكَعْبَةِ المائدہ5:95

اے اہلِ ایمان! شکار نہ مارو جب تک کہ تم حالتِ احرام میں ہو، اور تم میں سے جو کوئی جان بوجھ کر شکار مار لے، وہ اس کے بدلے مویشیوں میں سے اُسی کے ہم قدر ایک جانور قربان کرے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں، اور یہ قربانی کعبہ پہنچا دی جائے۔

ان آیات میں قربانی کے جانوروں کو لفظ ھدی[2] سے تعبیر کیا ہے۔ امام رازی نے اس لفظ کی لغوی تحقیق بیان کرتے ہوئے کہیں یہ لکھ دیا تھا کہ معنی الھدی ما یھدی الی بیت اللہ عزوجل تقریبًا الیہ بمنزلة الھدیة یھدیھا الانسان الی غیرہ تقربًا الیہ۔ اتنی گنجائش سے فائدہ اٹھا کر مانعینِ قربانی نے بے تکلف فیصلہ کر دیا کہ ہدی سے مراد قربانی نہیں بلکہ کوئی بھی ہدیہ اللہ کے حضور پیش کر دینا ہے، لیکن امام رازی نے اسی عبارت سے چند سطر آگے یہ بھی لکھا تھا کہ:

---

(۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص حج سے چند روز پہلے مکہ پہنچ گیا وہ عمرہ کر کے احرام کھول دے اور ان قیود سے آزاد ہو جائے جو حالتِ احرام کے لیے شریعت نے مقرر کی ہیں۔ پھر جب حج کی تاریخیں آئیں تو دوبارہ احرام باندھ لے۔ اس صورت میں جو فائدہ عمرے کے ذریعے سے اٹھایا جاتا ہے' اس کے شکرانے کے طور پر قربانی کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

(۲) ہدی کے معنی ہیں: وہ چیز جو اللہ تعالیٰ سے تقرب حاصل کرنے کے لیے اس کے گھر کی طرف بطور ہدیہ لے جائی جائے' جس طرح کوئی انسان کسی دوسرے انسان سے تقرب پیدا کرنے کے لیے اس کے پاس ہدیہ لے جاتا ہے۔

فتقدیر الأیة حتی یبلغ الھدی محله وینحر فاذا نحر فاحلقوا۔

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک ہَدی اپنے مقام پر پہنچ کر ذبح نہ کر دی جائے اس وقت تک سر نہ منڈواؤ اور جب ذبح ہو جائے منڈا دو۔

مگر چونکہ یہ عبارت مفید طلب نہ تھی، اس لیے ''دورِ جدید کے محققینِ اسلام'' نے اس کی طرف توجہ کرنا مناسب نہ سمجھا اور یہ تو خیر امام رازی ہیں، انھوں نے خود اللہ تعالیٰ کی عبارت کو بھی قابلِ اعتنا نہ سمجھا، جس نے سورۂ مائدہ والی آیت میں ھدیا بالغ الکعبة کی تفسیر فجزآء مثل ما قتل من النعم سے کر دی ہے۔ یہ آیت قطعی طور پر ہَدی کے معنی متعین کر رہی ہے کہ قرآن میں جہاں یہ لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد قربانی ہی ہے نہ کہ کچھ اور۔

تیسری قسم کی قربانی وہ ہے جس کے ادا کرنے کا حکم نبیؐ کو اور آپؐ کے ذریعے سے بالعموم سب مسلمانوں کو دیا گیا ہے:

قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ o لَا شَرِیْکَ لَہٗ وَ بِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ الانعام 163:6

کہو: اے محمدؐ کہ میری نماز اور میری قربانی اور میری زندگی اور میری موت اللہ پروردگارِ عالم کے لیے ہے جس کا کوئی شریک نہیں اور مجھے اسی کا حکم دیا گیا ہے اور میں فرمانبرداروں میں سب سے پہلے ہوں۔

اس آیت میں صلوٰۃ کے بعد نُسک کا ذکر ہے، جس کے معنی عبادت اور تطوع کے بھی ہیں اور قربانی کے بھی۔ قرآن میں یہ لفظ زیادہ تر دوسرے ہی معنی کے لیے آیا ہے۔ چنانچہ سورۂ حج میں ہے:

وَلِکُلِّ اُمَّۃٍ جَعَلْنَا مَنْسَکًا لِّیَذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ عَلٰی مَا رَزَقَھُمْ مِّنْۢ بَھِیْمَۃِ الْاَنْعَامِ الحج 34:22

اور ہر اُمت کے لیے ہم نے قربانی مقرر کی ہے تاکہ وہ ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں، جو اللہ نے انھیں بخشے ہیں۔

اور سورۂ بقرہ میں ہے:

فَفِدۡيَةٌ مِّنۡ صِيَامٍ اَوۡ صَدَقَةٍ اَوۡ نُسُكٍ البقرہ 196:2

تو اس کا فدیہ روزوں سے ادا کیا جائے یا صدقہ سے یا قربانی سے۔

ان آیات سے نُسک کے معنیٰ متعین ہو گئے۔ اب یہ دیکھیے کہ صلوٰۃ کے ساتھ نُسک کے لیے بھی بِذَالِکَ اُمِرۡتُ (مجھے اس کا حکم دیا گیا ہے) کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، یعنی مجھے اس کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اس کے بعد اَنَا اَوَّلُ الۡمُسۡلِمِيۡنَ فرمایا گیا ہے، جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حکم نبیؐ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ تمام مسلمانوں کے لیے ہے۔ اسی بنا پر حضورؐ نے تمام مستطیع مسلمانوں کو قربانی ادا کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کی تاکید فرمائی ہے۔ چنانچہ احادیث میں آیا ہے:

من کان له یسار فلم یضح فلا یقربن مصلانا۔

جو شخص استطاعت رکھتا ہو اور پھر قربانی نہ کرے، وہ ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے۔

ان اول نسکنا فی یومنا هذا الصلوٰة ثم الذبح۔

ہمارے آج کے دن (یعنی بقرعید کے روز) ہماری پہلی عبادت نماز ہے، پھر ذبح۔

من صلی معنا هذا الصلوٰة فلیذبح بعد الصلوٰة۔

جو شخص ہمارے ساتھ یہ نماز (یعنی بقرعید کی نماز) پڑھے وہ نماز کے بعد ذبح کرے۔

یہ ہیں قربانی کے متعلق قرآن کے صاف اور صریح احکام جن میں کسی شک و شُبہ اور تاویل کی گنجائش نہیں۔ پڑھیے ان کو اور پھر داد دیجیے اُن لوگوں کی جرأت کی جو ایک طرف تو قرآن پر ''سب سے بڑھ کر ایمان رکھنے'' کا دعویٰ کرتے ہیں اور دوسری طرف علی الاعلان یہ الفاظ لکھتے اور شائع کرتے ہیں کہ:

''قربانی کی رسم تمام دنیا کی وحشی اور مَدَنی قوموں میں تھی۔ آج سوائے مسلمانوں کے کوئی اس کو ادا نہیں کرتا''۔

یہ کیونکر ضروری ہو گیا کہ غیر حاجی خواہ مخواہ اس بے محل اور مسرفانہ رسم میں حصہ لیں۔

''وہ روپیہ جو بکرے کی گردن پر چھری پھیرنے اور اسے زمین میں گاڑ دینے کے لیے صرف کیا جاتا ہے، قومی اداروں کو ملنا چاہیے۔ وہ اس روپے سے ہر سال ایک عظیم الشان تجارتی بینک کھول سکتے ہیں، قرآن حکیم اور دوسرے علوم کی توسیع و اشاعت کر سکتے ہیں،

اعتقادات و اخلاق کی اصلاح کر سکتے ہیں، بیواؤں اور ناداروں کی مدد کر سکتے ہیں، اور ہزاروں نیکی کے کام کر سکتے ہیں بشرطیکہ تقلید کے جال سے آزاد ہو جائیں اور فضول بلکہ مُضر رسُوم کو چھوڑ دیں''۔

''افسوس ہے کہ سوائے نقل و تقلید کے آج تک کسی صاحب نے قربانی کے عقلی و تجربی فوائد پر روشنی نہیں ڈالی''۔

یہ قرآن سے کھلا ہوا معارضہ نہیں تو اور کیا ہے؟ قرآن حکیم ایک چیز کا حکم دیتا ہے اور آپ کہتے ہیں کہ پہلے اس کے عقلی و تجربی فوائد پر روشنی ڈالی جائے۔ قرآن ایک چیز کے متعلق کہتا ہے کہ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ (تمھارے لیے اس میں بھلائی ہے) اور آپ اسے ایک فضول بلکہ مسرفانہ رسم قرار دیتے ہیں۔ قرآن ایک چیز کو شعائر اللہ میں شمار کرتا ہے اور خبر دیتا ہے کہ اللہ نے اس کو مقرر کیا ہے، مگر آپ اس کے مقابلے میں مغربی مستشرقین کی یہ تحقیق پیش فرماتے ہیں کہ یہ عہدِ جاہلیت کی ایک رسم تھی، جس کو آج صرف مسلمانوں نے اختیار کر رکھا ہے۔

بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی است

قرآن پر ایمان رکھنے کا دعویٰ اور پھر قرآن کے مقابلے میں یہ جرأت! اگر ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے تو ماننا پڑے گا کہ وجودِ شئے اور عدمِ شئے کا اجتماع بھی ممکن ہے۔

قرآن کا یہ بھی ایک اعجاز ہے کہ جس قدر اعتراضات اس پر ہو سکتے ہیں، ان کا جواب وہ خود ہی دے دیتا ہے۔ آیئے! ذرا یہ بھی دیکھیے کہ قربانی کے حکم پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں ان کے جواب میں قرآن کیا کہتا ہے۔

جاہلیت میں جس طرح غیر اللہ کے لیے رکوع و سجود ہوتے تھے اور غیر اللہ سے دعا اور استعانت کی جاتی تھی، اُسی طرح غیر اللہ کے لیے نذریں اور قربانیاں بھی ہوتی تھیں۔ عرب، ہندوستان، ایران، مصر، رُوم غرض کون سا ملک ایسا ہے جہاں معبودانِ باطل کے اصنام اور ہیکلوں پر قربانیاں نہ چڑھائی جاتی ہوں۔ حتیٰ کہ خدا پرست یہودی قوم بھی اس شرک میں مبتلا ہوئی اور بار بار اس نے بتوں پر قربانیاں چڑھانے کا ارتکاب کیا، جس کی

شکایت جگہ جگہ بائبل کے عہدِ عتیق میں آتی ہے۔ قرآن میں بھی جاہلیت کی اِن مشرکانہ رسموں کا ذکر ہے، مثلاً فرمایا:

وَ جَعَلُوْا لِلّٰہِ مِمَّا ذَرَاَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْاَنْعَامِ نَصِیْبًا فَقَالُوْا ھٰذَا لِلّٰہِ بِزَعْمِھِمْ وَ ھٰذَا لِشُرَکَآئِنَا الانعام136:6

اور انھوں نے کھیتی کی پیداوار اور مواشی میں سے اللہ کا ایک حصہ ٹھیرادیا اور بخیالِ خود کہنے لگے کہ یہ اللہ کا ہے اور یہ ہمارے ٹھیرائے ہوئے شریکوں کا ہے۔

وَ قَالُوْا ھٰذِہٖٓ اَنْعَامٌ وَّ حَرْثٌ حِجْرٌ لَّا یَطْعَمُھَآ اِلَّا مَنْ نَّشَآءُ بِزَعْمِھِمْ وَ اَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُھُوْرُھَا وَ اَنْعَامٌ لَّا یَذْکُرُوْنَ اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْھَا افْتِرَآءً عَلَیْہِ الانعام138:6

اور انھوں نے کہا کہ یہ جانور اور کھیتیاں ممنوع ہیں کہ ان کو اس شخص کے سوا کوئی نہیں کھا سکتا جسے ہم اپنے خیال کے مطابق کھلانا چاہیں۔ اور کچھ ایسے جانور ہیں جن کی پشت پر سوار ہونا حرام کر دیا گیا ہے اور کچھ ایسے ہیں جن پر وہ اللہ کا نام نہیں لیتے۔ یہ ان کی افترا پردازی ہے۔ (کہ ایسی جاہلانہ اور مشرکانہ باتوں کو خدا کی طرف منسوب کرتے ہیں)

قرآن نے آ کر جس طرح عبادت کی تمام دوسری صورتوں کا رُخ غیر اللہ سے اللہ کی طرف پھیر دیا، اسی طرح نذروں اور قربانیوں کا رُخ بھی اُدھر سے اِدھر پھیرا۔ اس نے ہدایت کی کہ مشرکین غیر خدا کے لیے رکوع وسجود اور قربانی کرتے ہیں، تم کہو کہ ہمارا رکوع وسجود اور ہماری قربانی خدا کے لیے ہے۔ قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (الانعام162:6) مشرکین اپنے جانوروں پر غیر خدا کا نام لیتے ہیں، تم ان پر صرف خدا کا نام لو۔ فَاذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْھَا۔ وہ غیر اللہ کے نام پر جانوروں کو چھوڑ دیتے ہیں اور پھر نہ کسی کو ان پر سوار ہونے دیتے ہیں اور نہ ان کا گوشت کھانا یا کھلانا پسند کرتے ہیں۔ تم اس جہالت کے جواب میں ہَدی کے اونٹوں سے ہر طرح کا فائدہ اُٹھاؤ۔ لَکُمْ فِیْھَا مَنَافِعُ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی ثُمَّ مَحِلُّھَآ اِلَی الْبَیْتِ الْعَتِیْقِ (الحج33:22) قربانی کا گوشت کھاؤ اور اللہ کے بندوں کو کھلاؤ۔ فَکُلُوْا مِنْھَا وَ اَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَ الْمُعْتَرَّ (الحج36:22) اس لیے کہ اللہ کو خون اور گوشت نہیں پہنچتا بلکہ تمھاری وہ خالص نیت پہنچتی ہے جس نے تم سے غیر اللہ کو ترک کر کے اللہ کی طرف رجوع کرایا۔ لَنْ یَّنَالَ اللّٰہَ لُحُوْمُھَا وَ لَا دِمَآؤُھَا وَ لٰکِنْ یَّنَالُہُ

التَّقْوٰى مِنْكُمْ (الحج 22:37)

ہر شخص جو حکمتِ تشریع میں ادنیٰ بصیرت بھی رکھتا ہے، اس کے لیے یہ سمجھنا بھی کچھ مشکل نہیں کہ شرک و بت پرستی اور رسومِ جاہلیت کو مٹانے کے لیے اس سے زیادہ کارگر کوئی تدبیر نہیں ہو سکتی کہ جن اقسام اور جن شکلوں کی عبادتیں مشرک قوموں میں رائج ہوں، اُن سب کو اللہ کے لیے مخصوص کر دیا جائے اور غیر اللہ کے لیے انھی سب کو ممنوع ٹھیرا دیا جائے۔ دنیا میں توحید فی العبادت اور اس کے ذریعے سے توحید فی الاعتقاد کا قیام بغیر اس تدبیر کے ممکن ہی نہ تھا۔ یہ بات کچھ انسان کی فطرت ہی میں ہے کہ وہ جس کسی کو اپنا ملجا و ماویٰ سمجھتا ہے، اس کے سامنے نذر و نیاز اور قربانی ضرور پیش کرتا ہے۔ چنانچہ ابتدائے آفرینش سے آج تک دنیا میں کم و بیش اس طریق عبادت کا سلسلہ جاری ہے حتیٰ کہ جہالت کی بنا پر خود مسلمان بھی اس قسم کے شرک فی العبادت میں مبتلا ہو رہے ہیں۔ پس جب عبادت کے مختلف طریقوں میں سے ایک یہ طریقہ بھی نوعِ انسانی میں رائج ہے اور اس طریقے کی طرف نوعِ انسانی میں ایک فطری میلان پایا جاتا ہے تو اخلاص فی العبادت کے لیے ناگزیر ہے کہ نذر و نیاز اور قربانی کو بھی غیر اللہ کے لیے ممنوع کر کے صرف اللہ کے لیے مخصوص کر دیا جائے۔ اس چیز کی عقلی و رُوحانی اور اخلاقی و مادّی منفعت سطحی نظروں کو اگر محسوس نہ ہو تو یہ اُن کی اپنی نظر کا قصور ہے۔ اللہ کے علم اور اس کی حکمت میں تو لوگوں کا مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ اور حُنَفَآءَ لِلّٰهِ بن جانا اس سے بدرجہا زیادہ مفید ہے کہ اُن کے لیے ایک نہیں دس لاکھ عظیم الشان بینک کھل جائیں یا ۲۰ ہزار کالج قائم ہو جائیں۔

قربانی کی ایک دوسری مصلحت بھی ہے جس پر قرآن سے روشنی پڑتی ہے۔

نوعِ انسانی کا ایک گروہ تو وہ ہے جس کا اُوپر ذکر ہوا ہے، یعنی وہ جو خدا کے ساتھ اس کی مخلوق کو اعتقاد اور عبادت میں شریک ٹھیراتا ہے اور خدا کے بخشے ہوئے رزق میں سے غیر خدا کے سامنے نذریں اور قربانیاں پیش کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک دوسرا گروہ بھی ہمیشہ موجود رہا ہے اور اب بڑھتا جا رہا ہے، اور یہ وہ گروہ ہے جو سرے سے خدا کا قائل ہی نہیں، یا اگر ہے بھی تو محض وجوبِ عقلی کی بنا پر اس کو اس طرح مانتا ہے جیسے ریاضی کے کسی

فارمولے کو مانتا ہے۔ باقی رہا خدا سے کوئی تعلق تو وہ ان کے ہاں مفقود ہے۔ ان لوگوں کو یہ احساس تک نہیں کہ دُنیا کے جس مال و متاع سے وہ فائدہ اُٹھا رہے ہیں، جس زمین کی پیداوار کھا رہے ہیں، جس دولت وثروت سے لطف اندوز ہو رہے ہیں، جن حیوانات سے خدمت لے رہے ہیں، ان میں سے کسی چیز کے بھی وہ مالک نہیں ہیں، نہ کسی چیز پر ان کو ذاتی استحقاق حاصل ہے، بلکہ یہ خدا کی بخشش اور اس کا انعام ہے۔ یہ غفلت جس میں لوگ مبتلا ہیں، اُن کو کیسے کیسے رُوحانی، اخلاقی اور عملی مفاسد میں مبتلا کر رہی ہے اس کے بیان کی حاجت نہیں۔ آج ہر آنکھوں والا اُن خرابیوں کا برائ العین مشاہدہ کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انھی مفاسد کا سدّ باب کرنے کے لیے مال و دولت اور زمین کی پیداوار میں سے زکوٰۃ کا، اور حیوانی دولت میں سے قربانی کا قاعدہ مقرر کیا، تاکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جو کچھ رزق عطا فرمایا ہے، اس کا ایک حصہ وہ ہمیشہ خدا کی جناب میں نذر کرتا رہے اور یہ حقیقت اس کو یاد رہے کہ ہم ان چیزوں کے مالک اور مختارِ مطلق نہیں ہیں، بلکہ یہ بغیر کسی استحقاقِ ذاتی کے ہم کو عطا کی گئی ہیں، اور ان میں عطا کرنے والے کی مرضی کے خلاف تصرف کرنے کا ہمیں کوئی حق نہیں ہے۔ دیکھیے اس مضمون کی طرف آیاتِ ذیل میں کس قدر لطیف اشارے کیے گئے ہیں:

وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّ غَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وَّ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفًا اُكُلُهٗ وَ الزَّيْتُوْنَ وَ الرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَّ غَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَ اٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ○ وَمِنَ الْاَنْعَامِ حَمُوْلَةً وَّفَرْشًا كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ الانعام 6:142

اور وہی ہے جس نے باغ اُگائے ہیں جن میں سے کسی میں بیلیں ٹٹیوں چڑھائی جاتی ہیں اور کسی میں نہیں چڑھائی جاتیں، اور اسی نے نخلستان اور کھیت پیدا کیے ہیں...... جب وہ پھل لائیں تو ان کے پھل کھاؤ اور فصل کاٹتے وقت اس کا (یعنی خدا کا) حق ادا کرو اور حد سے نہ گزرو کہ وہ حد سے گزرنے والوں کو خدا پسند نہیں کرتا۔ اور اسی نے جانوروں میں سے بعض بلند قامت پیدا کیے ہیں جو بار برداری کے کام آتے ہیں اور بعض پست قامت ہیں۔ اللہ نے تم کو جو کچھ دیا ہے، اس میں سے کھاؤ اور شیطان کی پیروی نہ کرو۔

وَ لِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ فَلَهٗۤ اَسْلِمُوْا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَالصّٰبِرِيْنَ عَلٰى مَاۤ اَصَابَهُمْ وَالْمُقِيْمِي الصَّلٰوةِ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ الحج 22:35

اور ہم نے ہر اُمت کے لیے قربانی مقرر کر دی ہے تا کہ وہ اللہ کا نام لیں اُن جانوروں پر جو اللہ نے ان کو بخشے ہیں۔ پس یاد رکھو کہ تمھارا خدا وہی ایک خدا ہے، اسی کی اطاعت میں تم سرِ تسلیم خم کرو۔ اور اے نبیؐ! اُن عاجزی کرنے والوں کو خوش خبری سنا دو جن کا حال یہ ہے کہ جب ان کے سامنے اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان کے دل لرز اُٹھتے ہیں اور جو مصیبتوں کے مقابلے میں ثابت قدم رہتے ہیں اور جو نماز پڑھتے ہیں اور ہمارے بخشے ہوئے رزق میں سے خرچ کرتے ہیں۔

یہ رسمِ قربانی کی دوسری مصلحت ہے۔ اگر کسی کے پاس عقلی ترازو ہو تو وہ ایک پلڑے میں اس کو رکھے اور دوسرے پلڑے میں اُن تمام قومی اداروں اور تجارتی بینکوں اور یتیم خانوں کو رکھے، جنھیں چندہ دینے کے لیے یہ مخالفینِ حدیث قربانی کو بند کرانا چاہتے ہیں، اور پھر موازنہ کر کے ہمیں بتایئے کہ ان دونوں میں سے کون سا زیادہ وزنی ہے۔

اب ذرا اقتصادی اعتراضات کو بھی جانچ لیجیے۔ آپ کہتے ہیں کہ یہ اضاعتِ مال ہے، مگر قرآن کہتا ہے: لَكُمْ فِيْهَا خَيْرٌ اور فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ط ''اس میں تمھارے لیے بھلائی ہے'' اور ''اس میں سے خود بھی کھاؤ اور مانگنے والے غریب اور مانگنے والے سائل کو بھی کھلاؤ''۔

آج آپ کے اپنے ملک میں لاکھوں اللہ کے بندے ایسے ہیں جنھیں ہفتوں اور مہینوں اچھی قوت بخش غذا نصیب نہیں ہوتی۔ کیا اُن کو صدقہ اور ہدی اور نُسک کے ذریعے سے گوشت بہم پہنچانا آپ کی رائے میں اصولِ معیشت کے خلاف ہے؟ لاکھوں انسان اور گلہ بان ہیں جو سال بھر تک جانور پالتے ہیں اور بقرعید کے موقع پر اُن سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ کیا ان کی روزی کا دروازہ بند کرنا آپ کے نزدیک بے روزگاروں کو روزگار مہیا کرنا ہے؟ ہزار ہا غریب ہیں جن کو قربانی کی کھالیں مل جاتی ہیں اور ہزار ہا قصائی ہیں جن کو ذبح کرنے کی اُجرت مل جاتی ہے۔ کیا یہ سب آپ کی قوم سے خارج ہیں کہ آپ ان کی رزق رسانی کو فضول بلکہ مضر اور داخلِ اسراف سمجھتے ہیں؟

پھر یہ کیا معاملہ ہے کہ آپ کو تمام قومی ضروریات اور سارے فوائد و منافع صرف اسی وقت یاد آتے ہیں جب خدا کے کسی حکم کی پابندی میں روپیہ صرف ہو رہا ہو؟ گویا کہ بینکوں کا قیام اور قومی ادارات کا فروغ اور اعتقاد و اخلاق کی اصلاح اور یتیموں اور بیواؤں کی پرورش کا سارا کام صرف قربانی ہی کی وجہ سے رُکا پڑا ہے۔ اِدھر یہ بند ہوئی اور اُدھر قومی اداروں پر روپیہ برسنا شروع ہو جائے گا۔

اور اگر آپ کی قومی تنظیم ایسی ہی مکمل ہے کہ سارے ملک کا روپیہ جمع کر کے آپ ہر سال ایک تجارتی بینک کھول سکتے ہیں تو ذرا سی تکلیف گوارا کر کے پہلے ملک بھر کے سینما ہالوں اور قحبہ خانوں اور بدکاری و اسراف کے دوسرے اڈوں پر تو اپنے ایجنٹ مقرر فرمایئے تاکہ مسلمانوں کا جس قدر روپیہ وہاں ضائع ہوتا ہے وہ قومی فنڈ میں وصول ہونا شروع ہو جائے۔ اس طرح آپ ہر سال نہیں، ہر روز ایک تجارتی بینک کھول سکیں گے۔

پھر اگر آپ میں کچھ تعمیری قوت ہے تو قربانی کی تخریب کے بجائے آپ اُسے زکوٰۃ کی تعمیر ہی میں کیوں نہیں صرف فرماتے کہ تنہا اسی ایک چیز سے آپ وہ تمام قومی ضروریات پوری کر سکتے ہیں، جن کی خاطر قربانی بند کرنے کی تبلیغ آپ نے شروع کی ہے۔

آخری گزارش یہ ہے کہ اگر ایک دفعہ مسلمانوں میں یہ ذہنیت پیدا ہو گئی کہ جن جن مذہبی مراسم میں روپیہ صرف ہوتا ہے اُن کو بند کر کے وہ روپیہ قومی اداروں اور تجارتی بینکوں پر صرف ہونا چاہیے، تو معاملہ صرف قربانی ہی پر رُکا نہ رہ جائے گا۔ کل کوئی اور بندۂ خدا اُٹھ کر کہے گا کہ یہ حج، جس پر کروڑوں روپیہ ہر سال خرچ ہو رہا ہے، اور جس کا کوئی فائدہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا، اسے بند ہونا چاہیے، اور اس روپے سے تجارتی بینک کھلنے چاہییں! سارا معاملہ اصل میں اقدار ہی کا ہے۔ جب ایک دفعہ معیارِ قدر بدل گیا، پھر آج قربانی بند ہو گی اور کل خواہ آپ نے چاہا یا نہ چاہا، حج کی باری آ کر رہے گی۔

ترجمان القرآن

(ذی القعدہ ۱۳۵۵ھ بمطابق جنوری ۱۹۳۷ء)

# تحقیقِ قربانی پر تنقید

پچھلا مضمون پریس میں جا چکا تھا کہ رسالہ ''ابلاغ'' امرتسر کا تازہ پرچہ (بابت ماہِ ذی القعدہ ۱۳۵۵ھ) وصول ہوا، جن میں جناب ''عرشی'' امرتسری نے ''تحقیقِ قربانی'' کے عنوان سے قربانی پر اپنی تحقیق پیش فرمائی ہے۔ اس مضمون میں قربانی کے خلاف جو دلائل پیش کیے گئے ہیں، اگرچہ اُن میں سے اکثر کا جواب ہم اپنے پچھلے مضمون میں دے چکے ہیں، لیکن پھر بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس ''تحقیقِ قربانی'' پر مفصل تبصرہ کیا جائے۔

فاضل مضمون نگار نے اپنی تحقیق کی ابتدا انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے ایک اقتباس سے کی ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ قربانی کے متعلق ''قدیم انسان'' کا نظریہ کیا تھا، رُوم اور یونان میں قربانی کی رسم کن عقائد پر مبنی تھی۔ سامی مذاہب میں یہود کا کیا عقیدہ تھا، ''دورِ ثانی'' میں جب انسان دیوتاؤں کی حقیقت سے واقف ہو گیا تو اس نے قربانی کی رسم کن تاویلوں کے ساتھ باقی رکھی، یہود کے ربّی اور یونان کے فلسفی خدا اور ارواح کے متعلق کیا عقیدہ رکھتے تھے اور قربانی کے ساتھ اس عقیدے کا رابطہ کس قسم کا تھا، قدیم آریوں اور اہلِ روم اور اہلِ عرب میں قربانی کی کیا رسمیں تھیں، پھر مسیحیت نے کس طرح قربانی کا ابطال کیا اور جاہلیت کے اُن خیالات کو جو انسانی اقوام میں پھیلے ہوئے تھے، کس طرح مٹایا اور یہ عاقلانہ تخیل انسانوں میں پیدا کیا کہ ''غربا کو کچھ دینا قربانی کے برابر ہے'' اور ''جو خیرات دیتا ہے وہ گویا ستائش کی قربانی خدا کو پیش کرتا ہے''۔ یہ تمام بیانات جو تمہید کے طور پر بیسویں صدی کی ''کتابِ مقدس'' سے نقل کیے گئے ہیں، بلاشُبہ ہماری معلومات میں بیش قیمت اضافہ کرتے ہیں، مگر ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ ان کو اس مضمون میں کیوں نقل کیا گیا ہے۔

اوّل تو یہ تمام بحث غیر متعلق ہے، اس لیے کہ نفسِ مسئلہ صرف یہ ہے کہ آیا خدا اور رسولؐ نے قربانی کا حکم دیا ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو جائے کہ نہیں دیا ہے تو انسائیکلو پیڈیا کی شہادت قطعاً غیر ضروری ہے۔ اور اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو کہ قربانی ایک سنّتِ اسلام ہے اور خدا اور رسولؐ کے حکم سے جاری ہوئی ہے، تو مسلمانوں کو بہر حال اس کا اتباع کرنا چاہیے، خواہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کی نگاہ میں وہ کیسی ہی جہالت اور تاریک خیالی ہو، اس لیے کہ ہمارا اتباعِ اسلام کسی انسائیکلو پیڈیا کی تائید و تصدیق پر موقوف نہیں ہے اور نہ ہونا چاہیے۔

پھر یہ بات سخت حیرت انگیز ہے کہ جو لوگ اپنے آپ کو قرآن کا مبلغ کہتے ہیں اور جن کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم قرآن کے سوا کسی چیز کے متبع نہیں ہیں، وہ ایک مذہبی مسئلے کی تحقیق میں یورپ کی تحقیق کو سب پر مقدم رکھتے ہیں۔ اگر قربانی کی تاریخ اور جاہلیت اُولیٰ کے اعتقادات ہی پر کچھ روشنی ڈالنی تھی تو اس کے متعلق خود قرآن میں کافی مواد موجود تھا، اور اس سے یہ بھی معلوم ہو سکتا تھا کہ جاہلیت کی قربانی اور اسلام کی قربانی میں فرق کیا ہے، لیکن جناب عرشی نے قرآن کو چھوڑ کر محققّین یورپ کی طرف توجہ فرمائی اور سب سے پہلے انھی سے دریافت کیا کہ یہ قربانی جو تیرہ سو برس سے اسلام میں رائج ہے، اس کی اصلیت تمھاری تحقیق میں کیا ہے؟ یہ شرفِ تقدّم جو ایک اسلامی مسئلہ کی تحقیق میں اہلِ فرنگ کے علم ورائے کو عطا کیا گیا ہے، اس کی وجہ اگر ہم بیان کریں گے تو ہم پر بدگمانی کا الزام عائد ہو گا، اس لیے جناب عرشی خود ہی اس پر روشنی ڈالیں تو زیادہ بہتر ہو گا۔ ہم صرف اتنا عرض کریں گے کہ جن ''محققّین'' کے خیالات کو آپ نے مسئلۂ قربانی میں اپنی تحقیق کا نقطۂ آغاز قرار دیا ہے، اگر آپ اجازت دیں تو ہم اسلام کے اصول و ارکان بلکہ خود اسلام اور نبوت اور وحی اور قرآن کے متعلق بھی ان کی تحقیقات پیش کریں اور آپ سے دریافت کریں کہ ان کی نظر سے آپ اسلام کی کس کس چیز کو دیکھنے کے لیے تیار ہیں؟

مزید برآں یہ بات بھی کچھ کم قابلِ تعجب نہیں کہ جو لوگ رسولؐ اللہ کے قول و فعل اور آپؐ کے اُسوۂ حسنہ کے متعلق بخاری اور مسلم اور موطا اور تمام دوسری کتب حدیث کی شہادتیں بے تکلف ردّ فرما دیتے ہیں، اُن کے معیارِ تنقید پر ''قدیم انسان'' اور رُوم و یونان

اور اُممِ سامیہ اور اقوامِ آریہ کے متعلق محققینِ فرنگ کے بیانات کس طرح پورا اُتر جاتے ہیں؟ حالانکہ ان کا زمانہ عصرِ نبوت سے سینکڑوں ہزاروں سال قبل کا ہے۔ اور اُن کے متعلق جو تاریخی شہادتیں آج دُنیا میں موجود ہیں، وہ اُن تاریخی شہادتوں کے مقابلے میں کوئی وزن نہیں رکھتیں جو نبیؐ کی حیاتِ طیبہ کے متعلق حدیث میں پائی جاتی ہیں۔ جن ذرائع پر اعتماد کر کے آپ پرانی قوموں کے احوال پر عالمانہ کلام فرما رہے ہیں، اُن میں سے قوی سے قوی ذریعہ بھی ابن ماجہ اور حاکم اور بیہقی کی کسی ضعیف سے ضعیف روایت کے مقابلے میں نہیں لایا جاسکتا۔ پس جب آپ اُن ذرائع سے استناد فرماتے ہیں اور اُن کی سند پر ہم کو خبر دیتے ہیں کہ ’’قدیم انسان‘‘ یہ کرتا تھا، اور سامی مذاہب میں یہ عقیدہ تھا اور روم و یونان والے یہ خیالات رکھتے تھے، تو ہم کو بھی اجازت ہو کہ بخاری اور مسلم کی سند پر یہ عرض کریں کہ رسول اللہؐ کا یہ عمل تھا اور حضورؐ نے فلاں مسئلے میں فلاں حکم دیا تھا۔ اگر اس کو ماننے سے آپ انکار فرمائیں گے تو ہم آپ سے صرف اتنا دریافت کریں گے کہ اَلَیْسَ مِنْکُمْ رَجُلٌ رَّشِیْدٌ؟

قربانی کے متعلق انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کی تحقیقات سے فاضل مضمون نگار جس نتیجے پر پہنچے ہیں، وہ یہ ہے کہ:

’’ترقیٔ تہذیب نے قربانی کی کراہت واضح کردی‘‘۔

اس فقرے کا مفہوم غالباً اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ قربانی اصل میں تو تھی ہی ایک مکروہ چیز، مگر قدیم زمانے میں جہالت کی وجہ سے اس کی کراہت لوگوں سے مخفی تھی، اب چونکہ تہذیب ترقی کرچکی ہے، اس لیے اس کا مکروہ ہونا واضح ہو گیا ہے۔ یہ الفاظ پیشِ نظر رکھیے اور پھر ذرا سورۂ حج کی وہ آیت ملاحظہ فرمایئے جس میں ارشاد ہوا ہے:

> اور قربانی کے اونٹوں کو ہم نے تمھارے لیے اللہ کے شعائر میں سے قرار دیا ہے۔ تمھارے لیے ان میں بھلائی ہے، لہٰذا تم ان کو صف بستہ کھڑا کر کے ان پر اللہ کا نام لو (یعنی ذبح کرو) اور جب وہ کسی پہلو پر گر جائیں تو ان میں سے خود کھاؤ اور قانع اور سائل کو بھی کھلاؤ۔ (رکوع ۵) الحج

ہر شخص جس کو خدا نے تھوڑی سی عقل بھی عطا فرمائی ہے، بیک نظر محسوس کرے گا کہ یہ دونوں عبارتیں صریحاً ایک دوسرے سے نبرد آزما ہیں۔ سورۂ حج میں جس چیز کو شعائر اللہ قرار

دیا گیا ہے اور جسے ایک کارِ خیر کی حیثیت سے کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اُسی کو عرشی صاحب کی مقدم الذکر عبارت مکروہ ٹھیراتی ہے اور ہم کو یہ خبر سناتی ہے کہ اسے کارِ خیر سمجھنے کا خیال اُس زمانے کے جاہل انسانوں میں پایا جاتا تھا جب تہذیب نے ترقی نہ کی تھی۔ چھوڑ دیجیے اس خیال کو کہ قربانی واجب ہے یا نہیں؟ ہر شہر اور قریہ میں کرنی چاہیے یا صرف مقامِ منیٰ میں؟ قربانی کرنا افضل ہے یا اس کے بدلے میں کچھ خیرات کر دینا؟ سوال یہ ہے کہ اگر کسی درجے میں بھی قرآن سے قربانی کا حکم کیا معنی، جواز بھی نکلتا ہے، اگر کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کی فضیلت اور بھلائی بھی اس فعل کی طرف قرآن میں منسوب کی گئی ہے، تب بھی کیا قرآن اس الزام سے بچ سکتا ہے کہ وہ اُس زمانے کی ایک کتاب ہے جب تہذیب نے کافی ترقی نہ کی تھی؟ اور پھر اس کے بعد کیا اسے خدا کی کتاب مانا جائے گا یا کسی ایسے شخص کی تصنیف جو بیسویں صدی کے مقابلے میں چھٹی صدی کا ایک نیم مہذب انسان تھا؟

یہ نتیجہ ہے قرآن سے پہلے انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کی طرف رجوع کرنے کا۔ جس مقام سے آپ نے اپنی تحقیق کی ابتدا کی اور جن مسلمات کو لے کر آپ مسئلہ قربانی کی بحث و تنقیح کے لیے چلے، وہ پہلے ہی قدم پر آپ کا قدم پھسلا کر کہیں سے کہیں لے گئے۔ ان کا منطقی نتیجہ تو یہ نکلتا ہے کہ آپ کو قرآن کے کتاب اللہ ہونے سے انکار کر دینا چاہیے، لیکن چونکہ آپ کی عقل کے خلاف آپ کا وجدان اس کتاب پر ایمان رکھنے کے لیے اصرار کر رہا ہے، اس وجہ سے آپ اس منطقی نتیجے سے بچنے کی کوشش کر رہے ہیں اور قرآن کے ترجمہ و تفسیر میں حدِّ تحریف تک پہنچی ہوئی تاویلیں کر کے صرف یہ بات ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قرآن نے قربانی کا حکم نہیں دیا ہے۔ حالانکہ اس سے وہ الزام جو خود آپ کے تسلیم کردہ اُصول کی بنا پر قرآن کے خلاف عائد ہوتا تھا، صرف ہلکا ہو جاتا ہے، دُور کسی طرح نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس الزام سے تو قرآن صرف اُسی صورت میں بچ سکتا تھا جبکہ وہ قطعاً و ایجاباً قربانی بند کرنے کا حکم دیتا۔

انسان کی حیثیت اس وقت بڑی ہی عجیب ہو جاتی ہے جب وہ کسی نظام میں داخل بھی رہنا چاہتا ہو اور نظری و فکری حیثیت سے اس سے منحرف بھی ہو چکا ہو۔ ایسی حالت میں وہ

اس نظام کی ہر چیز کو اپنے مزاج کے خلاف پاتا ہے اور اس کے ایک ایک تار کو اُدھیڑ کر ازسرِ نو بُننے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی نہیں چاہتا کہ اس اُدھیڑ بن کا راز فاش ہو، اس لیے قدم قدم پر اِس کو تاویل، تحریف، سخن سازی، کھینچ تان اور خدع وفریب کے اَوزار استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ ’’عرشی‘‘ صاحب ہم کو معاف فرمائیں، اگر ہم عرض کریں کہ اس وقت وہ ایسے ہی مشکل موَقف میں پڑے نظر آتے ہیں۔ قربانی کے متعلق ان کا نقطۂ نظر وہ نہیں ہے جو اسلام کا نقطۂ نظر ہے۔ قرآن، حدیث، تفسیر، فقہ اور ’’سنتِ متواترہ‘‘ میں قربانی ایک عبادت کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ ایک نیکی اور بھلائی ہے جسے ادا کرنے کے لیے احکام دیئے گئے ہیں اور ان احکام کو بجالانے کے قواعد مقرر کیے گئے ہیں۔ اس کے برعکس آپ کے نزدیک وہ ایک مکروہ چیز ہے، جہالت ہے اور ترقی تہذیب کی وجہ سے مبغوض ہو چکی ہے۔ اب آپ چاہتے ہیں کہ آپ کا یہ نقطۂ نظر اسلام کا نقطۂ نظر بن جائے اور سارے احکام اِس کے مطابق ڈھل جائیں، لیکن ساڑھے تیرہ سو برس میں اسلام نے جس قدر لٹریچر پیدا کیا ہے وہ کل کا کل ایسے مواد سے بھرا ہوا ہے جو آپ کی اس غرض کے خلاف ہے، حتیٰ کہ قرآن کے صریح الفاظ بھی آپ کی اس غرض کے مخالف ہیں۔ آپ ’’سنتِ متواترہ‘‘ کو ’’جہالتِ متواترہ‘‘ کہہ کر ٹال دیں گے۔ حدیث، فقہ اور تفسیر کے سارے لٹریچر کو جعلی ٹھیرا دیں گے، مگر قرآن کی صریح آیات کا آپ کے پاس کیا علاج ہے؟ کن کن الفاظ کا مفہوم بدلیں گے؟ کن کن عبارتوں کو اُدھیڑیں گے؟ کہاں تک خدا کے کلام میں اپنے معنی بھریں گے؟

عرشی صاحب نے اس سلسلے میں قرآن کی معنوی تحریف کرنے کی جو حیرت ناک کوششیں کی ہیں، اُن کی صرف دو مثالیں ہم محض اس لیے پیش کرتے ہیں کہ شاید ہمارے اس بھٹکے ہوئے بھائی اور اس کے ہم خیال حضرات کو تنبّہ کی توفیق میسر ہو جائے۔

قرآن میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب میں اپنے اکلوتے بیٹے کو ذبح کرنے کا اشارہ پایا تھا۔ اس کے امتثال میں وہ واقعی اپنے بیٹے کو قربان کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ جب انھوں نے اپنے لختِ جگر کو ماتھے کے بل پچھاڑ دیا تو اللہ نے فرمایا کہ

يَآاِبْرٰهِيْمُ o قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا اِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ o اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِيْنُ (صافات 104-106:37) ''اے ابراہیمؑ! تو نے خواب سچ کر دکھایا، ہم اسی طرح نیک بندوں کو جزا دیتے ہیں۔ بے شک یہ کھلی ہوئی آزمائش تھی''۔ اس قصّے کا صاف مفہوم جس کو ہر صاحبِ فہم آدمی پہلی نظر میں محسوس کر سکتا ہے، یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے خلیل کی آزمائش کرنی چاہی تھی، اس لیے بیٹے کو ذبح کرنے کا صریح حکم نہ دیا بلکہ کنایۃً خواب میں ایسا دکھایا کہ اپنے لختِ جگر کو ذبح کر رہے ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام چونکہ خدا کی محبت پر ہر محبت کو قربان کرنے کا جذبہ رکھتے تھے، اس لیے وہ محبوبِ حقیقی کے محض اس ذرا سے ڈھکے چھپے اشارے ہی پر بیٹے کو ذبح کرنے کے لیے آمادہ ہو گئے۔ یہی اصل قربانی تھی، اور جب یہ پوری ہو گئی، تو اللہ تعالیٰ نے بیٹے کا خون بہانے سے اُن کو روک دیا اور ایک ''ذبحِ عظیم'' کو اس کا فدیہ بنا دیا۔

غور کیجیے، یہ کتنا عظیم الشان واقعہ ہے اور لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ (آل عمران 92:3) کی روح کو کس شاندار طریقے سے پیش کر رہا ہے، لیکن اب دیکھیے کہ ''عرشی'' صاحب اور ان کے ہم خیال حضرات محض ''قربانی'' کی مخالفت کی وجہ سے قرآن کے اس نہایت سبق آموز قصے کو کس طرح مسخ کرتے ہیں۔ اُن کی تاویل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دراصل خواب کا مطلب ہی غلط سمجھا۔ جوشِ ایمانی تو اُن میں ضرور تھا اور ''شرابِ عشق کی سرمستی'' تک پہنچا ہوا تھا، مگر فہم اتنی بھی نہ تھی جتنی عرشی صاحب اور مولوی احمد الدین صاحب مرحوم کو ارزانی ہوئی ہے۔ وہ خواب کا مطلب یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ بیٹے کو ذبح کر دو۔ حالانکہ دراصل ذبح کرتے ہوئے دکھانے سے خدا کا مقصد صرف یہ تھا کہ اس بچے سے دُنیوی اُمیدیں ''منقطع'' کر کے اسے خدا کے دین کی عظیم خدمت کے لیے وقف کر دو۔ پس جب وہ اپنے لختِ جگر کو ذبح کر کے ایک ضرر رساں غلطی کا ارتکاب کرنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو متنبہ فرمایا اور ذبحِ عظیم (یعنی بیٹے کو دین کے لیے وقف کرنے) کی طرف ان کی رہنمائی کی۔

اس تاویل میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا فرما

کر خود یہ تصدیق فرما دی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب کی تعبیر صحیح سمجھی تھی۔ فاضل مفسّر نے اس رکاوٹ کو دُور کرنے کے لیے آیت کے ترجمے میں ایک ذرا سی تحریف کر دی۔ لفظی ترجمہ یہ تھا کہ ”تو نے خواب کو سچ کر دکھایا“۔ انھوں نے اس کا ترجمہ یہ کیا کہ ”تو نے تو خواب کو سچ کر دکھایا“۔ دیکھیے ایک چھوٹے سے لفظ ”تو“ نے مفہوم کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ جو تصدیق تھی وہ تعریض بن گئی۔ اس کے بعد اگر كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ کا فقرہ بے معنی ہو گیا تو کچھ پروا نہیں۔ رہا اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِيْنُ تو اس نئی تاویل سے اس کے معنی یہ قرار پائے کہ یہ محض حضرت ابراہیمؑ کی عقل کی آزمائش تھی کہ آیا وہ خواب کا مطلب صحیح سمجھتے بھی ہیں یا نہیں، اور افسوس کہ بیچارے اس امتحان میں بُری طرح فیل ہوئے۔

دیکھا آپ نے! محض ایک جزئی مسئلے میں نقطۂ نظر کے پھر جانے سے انسان پر کس طرح بڑے بڑے مسائل میں فہم قرآن کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ جو واقعہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا عظیم الشان کارنامہ تھا، وہ ان کی ایک غلطی بن گیا۔ جس واقعہ کو مسلمانوں کے سامنے اس لیے پیش کیا گیا تھا کہ وہ اسلام کی رُوح کو سمجھیں، اور اپنے اندر ایثار و قربانی اور محبتِ الٰہی کا یہ جذبہ پیدا کریں، اس کے مقصد کو قطعی باطل کر دیا گیا، اس کی جان نکال لی گئی، اور وہ محض اس امر کی ایک شہادت بن گیا کہ جلیل القدر انبیا تک خدا کے اشارات کو نہیں سمجھ سکے، بلکہ اس نعمت سے صرف بیسویں صدی کے ایک ”مفسّرِ اسرار“ کو سرفراز فرمایا گیا ہے!

اب دوسری مثال ملاحظہ ہو۔ سورۂ حج میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ

الحج 34:22

آیت کا لفظی ترجمہ یہ ہے:

اور ہر اُمت کے لیے ہم نے مقرر کیا عبادت کا ایک طریقہ تا کہ وہ نام لیں اللہ کا اُوپر اس کے جو بخشا ہے اُس نے ان کو چارپایوں میں سے۔

یہ الفاظ صریح طور پر یہ بتا رہے ہیں کہ قربانی ایک عبادت ہے اور یہ طریقہ خدا کا

اپنا مقرر کیا ہوا ہے۔

مگر عرشی صاحب اس کا ترجمہ یوں فرماتے ہیں:

”اور دیکھو ہر اُمت کے لیے ہم نے عبادت کا طور و طریقہ ٹھیرا دیا کہ ہمارے دیئے ہوئے پالتو چار پائے ذبح کرے تو اللہ کا نام یاد کرے“۔

دیکھیے! اس ”ذبح کرے تو“ نے مفہوم کو کدھر پھیر دیا ہے۔ اب آیت کے معنی یہ قرار پائے جو مذبحوں میں روزانہ ہزاروں بکرے قصّابوں کے ہاتھوں ذبح ہوتے ہیں اور ان پر بسم اللہ، اللہ اکبر پڑھا جاتا ہے یہی وہ منسک (عبادت کا طور طریقہ) ہے جو اللہ نے ہر اُمت کے لیے مقرر فرمایا تھا۔ اس قسم کی تحریفات کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کو اصل الفاظ میں محفوظ کر کے اللہ تعالیٰ نے ہم پر کتنا بڑا فضل فرمایا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو بعید نہ تھا کہ اس زمانے میں انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کو سامنے رکھ کر ایک نیا ہی قرآن تیار کرلیا جاتا۔

”عرشی“ صاحب نے تقریباً تمام اُن آیات کی ایسی ہی تاویلیں فرمائی ہیں جن میں قربانی کے احکام آئے ہیں اور پھر فقہی مسائل کی ایسی توجیہات کی ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اصل مسائل کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی، بلکہ حدیث و تفسیر اور فقہ کی تمام کتابوں کے ورق اُلٹنے میں صرف ایک مقصد اُن کے پیشِ نظر رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ قربانی کی تائید میں اگر پہاڑ نظر آئے تو اس سے آنکھیں بند کرلیں، اور اس کے خلاف ایک بال کی ذرا سی نوک بھی نظر آئے تو اس کو پہاڑ بنا کر صرف ان مسلمانوں کے سامنے پیش کر دیں جو بیچارے اصل ماخذ تک نہیں پہنچ سکتے اور جن کے پاس یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ ان نمائشی پہاڑوں کی حقیقت کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جہاں بحث کا یہ طریقہ اور تحقیق کا یہ معیار ہو، وہاں کسی سنجیدہ بحث کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہوسکتی۔ اگر وہ چاہیں تو ان کی ایک ایک غلطی کا راز فاش کیا جاسکتا ہے، لیکن اس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا تاوقتیکہ وہ اپنی ذہنیت اور اپنے طریقِ فکر کی اصلاح پر آمادہ نہ ہوں۔

ترجمان القرآن

(ذی القعدہ ۱۳۵۵ھ بمطابق جنوری ۱۹۳۷ء)

# قربانی کی شرعی حیثیت

کچھ مدت سے اخبارات میں یہ غلط فہمی پھیلائی جا رہی ہے کہ بقرعید کے موقع پر جانوروں کی قربانی کرنے کا کوئی حکم اسلام میں نہیں ہے، یہ محض ایک رسم ہے جو ملاؤں نے ایجاد کر لی ہے، اور اس ’’فضول‘‘ رسم پر روپیہ ضائع کرنے سے بہتر یہ ہے کہ اس روپے کو کسی اجتماعی مفاد کے کام پر خرچ کیا جائے۔ ان خیالات کی تبلیغ اب سے کئی سال پہلے بعض منکرینِ حدیث نے شروع کی تھی، اور اسی زمانے میں، میں نے رسالہ ترجمان القرآن میں قرآن و حدیث کی سند اور عقلی دلائل سے ان کی مفصل تردید کر دی تھی، لیکن اب دیکھ رہا ہوں کہ پاکستان میں پھر یہ فتنہ اُٹھایا جا رہا ہے، اس لیے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ مختصراً اس مسئلے کے متعلق اسلامی احکام واضح طور پر بیان کر دوں تا کہ محض ناواقفیت کی وجہ سے کوئی شخص اس فتنے سے متاثر نہ ہو جائے۔

## قربانی کا حکم قرآن میں

سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ قربانی کے متعلق قرآن مجید کیا کہتا ہے۔ کیا وہ قربانی کو صرف حج اور متعلقاتِ حج تک محدود رکھتا ہے، یا دوسرے حالات میں بھی اس کا حکم دیتا ہے؟ اس باب میں دو آیتیں بالکل صاف ہیں جن کا حج سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پہلی آیت سورۂ انعام کے آخری رکوع میں ہے:

قُلْ اِنَّ صَلَاتِيْ وَنُسُكِيْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَ الانعام 163:6

اے نبی! کہو کہ میری نماز اور میری قربانی اور میرا جینا اور میرا مرنا سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے جس کا کوئی شریک نہیں، اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور سب سے پہلے سرِ اطاعت خم کرنے

والا میں ہوں۔

یہ آیت مکہ معظّمہ میں نازل ہوئی تھی جبکہ نہ حج فرض ہوا تھا نہ اس کے مراسم ومناسک مقرر ہوئے تھے۔ اور اس میں کوئی اشارہ بھی ایسا نہیں ہے جس سے یہ سمجھا جائے کہ اس حکم سے مراد حج میں قربانی کرنا ہے۔ نُسک کا لفظ جو اس آیت میں مستعمل ہوا ہے اسے خود قرآن مجید میں دوسری جگہ قربانی ہی کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ (البقرہ196:2) ”تم میں سے جو شخص سفرِ حج میں بیمار ہو جائے یا اس کے سر میں تکلیف ہو اور وہ سر منڈوا لے تو فدیے میں روزے رکھے، یا صدقہ دے یا قربانی کرے“۔ اس نظیر سے معلوم ہوا کہ سورۂ انعام کی مذکورہ بالا آیت میں بھی نُسک کے معنی قربانی کے ہیں۔ تاہم اگر اس لفظ کو عام عبادات کے معنی میں بھی لیا جائے تو قربانی کا مفہوم اس میں ضرور شامل مانا جائے گا۔

دوسری آیت سورۂ کوثر میں ہے:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ    الکوثر 2:108

پس اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر۔

یہ آیت بھی مکّی ہے اور اس میں کوئی اشارہ یا قرینہ ایسا نہیں ہے جس کی بنا پر کہا جا سکے کہ قربانی کا یہ حکم حج کے لیے خاص ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اہلِ لغت نے ”نحر“ کے معنی سینے پر ہاتھ باندھنے، اور قبلہ رُخ ہونے، اور اوّل وقت نماز پڑھنے کے بھی بیان کیے ہیں، لیکن یہ سب دُور کے معنی ہیں۔ عام فہم عربی میں اس لفظ کا مفہوم قربانی کرنا ہی لیا جاتا ہے۔ چنانچہ ”احکام القرآن“ میں علامہ جصّاص لکھتے ہیں:

”جن لوگوں نے اس کے معنی اونٹ ذبح کرنے کے بیان کیے ہیں انھی کی بات صحیح ہے، کیونکہ اس لفظ کا حقیقی مفہوم یہی ہے اور مطلق لفظِ نحر سُن کر ایک عرب اس مفہوم کے سوا اور کوئی مفہوم نہ سمجھے گا۔ اگر کہا جائے کہ فلاں شخص نے آج نحر کیا ہے تو ہر شخص یہی سمجھے گا کہ اس نے آج اونٹ ذبح کیا، نہ یہ کہ اس نے آج بائیں ہاتھ پر سیدھا ہاتھ باندھا“

(جلد ۳ ص ۵۸۵)

یہی وجہ ہے کہ قرآن کے تمام مترجمین، شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ عبدالقادر صاحب، شاہ رفیع الدین صاحب، مولانا محمود الحسن، مولانا اشرف علی صاحب، ڈپٹی نذیر احمد صاحب وغیرہم نے بالاتفاق اس لفظ کا ترجمہ قربانی ہی کیا ہے۔

## قربانی کا حکم حدیث میں

اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ نبیؐ نے قرآن مجید کے اس حکم کا منشا کیا سمجھا اور اس پر کیا عمل فرمایا۔ کیا آپؐ نے صرف حج ہی میں قربانی کی ہے، یا مدینہ طیبہ میں بھی آپؐ عیدالاضحیٰ کے موقع پر قربانی کرتے رہے؟ اور کیا آپؐ نے بقرعید پر قربانی کبھی کبھار کی ہے، یا بالالتزام کرتے رہے؟ اور کیا آپؐ نے محض بذاتِ خود اس پر عمل کیا ہے یا مسلمانوں کو بھی اس کا حکم دیا ہے؟ اس باب میں جو مستند روایات ہم تک پہنچی ہیں، میں انھیں بے کم و کاست یہاں نقل کیے دیتا ہوں:

(۱) عن البراء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اوّل ما نبدأُ بہ فی یومنا ھذا ان نصلی ثم نرجع فنخر... من فعلہ فقد اصاب سنتنا ومن ذبح قبل فانما ھو لحم قدمہ لاھلہ لیس من النسک فی شیء۔

(۲) وفی روایۃ من ذبح بعد الصلوٰۃ ثم نسکہ واصاب سنۃ المسلمین۔

(بخاری، کتاب الاضاحی)

براء بن عازب کہتے ہیں کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا: سب سے پہلا کام جس سے ہم آج کے روز ابتدا کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم نماز پڑھتے ہیں پھر واپس جا کر قربانی کرتے ہیں[1] جس نے اس پر عمل کیا اس نے ہمارے طریقے کے مطابق کیا، اور جس نے نماز سے پہلے ذبح کر لیا تو اس کا شمار قربانی میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک گوشت ہے جو اس نے اپنے گھر والوں کے لیے مہیا کیا۔

دوسری روایت میں ہے کہ جس نے نماز کے بعد ذبح کیا، اس کی قربانی پوری ہوئی اور اس نے مسلمانوں کا طریقہ پالیا۔

---

(۱) صریح طور پر دیکھا جا سکتا ہے کہ یہ فصل لربک وانحر اور ان صلوتی ونسکی کی تفسیر ہے۔ نبیؐ نے ٹھیک قرآن کی ہدایت کے مطابق یہ طریقہ مقرر فرمایا ہے کہ پہلے نماز پڑھی جائے' پھر قربانی کی جائے۔

ظاہر ہے کہ یہ روایت بقرعید ہی سے متعلق ہے۔ اور اس کا کوئی تعلق حج سے نہیں ہے، کیونکہ حج میں کوئی خاص نماز ایسی نہیں ہے جس سے پہلے قربانی کرنا اس سنّتِ مسلمین کے خلاف اور بعد قربانی کرنا اس سنت کے مطابق ہے۔

(۳) قال یحیی بن سعید سمعت ابا امامة بن سھل قال لنا نسمّن الاضحیه بالمدینة و کان المسلمون یسمنون۔ (بخاری، کتاب الاضاحی)

یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ میں نے ابوامامہ ابن سہل انصاری سے سنا، وہ کہتے تھے کہ ہم لوگ مدینہ میں قربانی کے جانور کو خوب کھلا پلا کر موٹا کرتے تھے اور عام مسلمانوں کا یہی طریقہ تھا۔

(۴) عن انس بن مالك قال كان النبی صلی الله علیه وسلم یضحی بکبشین وانا اضحی بکبشین۔ (بخاری، کتاب الاضاحی)

نبیؐ کے خادمِ خاص انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ حضورؐ دو مینڈھوں کی قربانی کیا کرتے تھے اور میں بھی دو ہی مینڈھوں کی قربانی کرتا ہوں۔

(۵) عن عائشة قالت الاضحیة كنا نملح منه فتقدم به الی النبی صلی الله علیه وسلم بالمدینة۔ (بخاری، کتاب الاضاحی)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم مدینہ میں قربانی کے گوشت کو نمک لگا کر رکھ دیا کرتے تھے اور پھر نبیؐ کی خدمت میں پیش کرتے تھے۔

(۶) عن ابی عبید مولی بن اذھر انه شھد العید یوم الاضحٰی مع عمر بن الخطاب فصلی قبل الخطبة ثم خطب الناس فقال ایھا الناس ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قد نھا کم عن صیام ھذین العیدین اما احدھما فیوم فطرکم من صیامکم واما الاخر فیوم تاکلون من نسککم۔ (بخاری، کتاب الاضاحی)

ابوعبید مولیٰ ابن ازہر کہتے ہیں کہ انھوں نے بقرعید کے روز حضرت عمرؓ کے ساتھ نماز پڑھی۔ آپ نے پہلے نماز پڑھائی۔ پھر خطبہ دینے کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ لوگو! رسول اللہؐ نے تم کو ان دونوں عیدوں میں روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔ ان میں سے ایک عید تو تمھارے لیے افطار کا دن ہے، رہی یہ دوسری عید تو اس میں تم قربانی کا گوشت کھاتے ہو۔

یہاں یہ بات جان لینی چاہیے کہ حج میں بقرعید کی نماز سرے سے ہوتی ہی نہیں ہے۔

لہٰذا حضرت عمرؓ کا یہ خطبہ یقینی طور پر مدینۂ طیبہ میں ہوا ہے اور جو حکم انھوں نے بقرعید کی قربانی کے متعلق بیان کیا ہے، اس کا تعلق بھی لازماً مکہ سے باہر دوسرے مقامات سے ہے:

(۷) قال ابو الزبیر انه سمع جابر بن عبدالله یقول صلی بنا النبی صلی الله علیه وسلم یوم النحر بالمدینة فتقدم رجال فنحروا وظنّوا ان النبی صلی الله علیه وسلم قد نحر فامر النبی صلی الله علیه وسلم من کان نحر قبله ان یعید بنحرٍ آخر ولا ینحروا حتی ینحر النبی صلی الله علیه وسلم۔ (مسلم، باب وقت الاضحیة)

ابو الزبیر کہتے ہیں کہ میں نے جابر بن عبد اللہؓ سے سنا، وہ کہتے تھے کہ نبیؐ نے ہمیں یوم النحر کو مدینہ میں نماز پڑھائی۔ پھر بعض لوگوں نے یہ سمجھ کر کہ حضورؐ قربانی کر چکے ہیں، آگے بڑھ کر اپنے جانور قربان کر لیے۔ اس پر حضورؐ نے حکم دیا کہ جس نے مجھ سے پہلے قربانی کر لی ہے، اسے پھر دوسری قربانی کرنی چاہیے اور آیندہ کوئی شخص اس وقت تک قربانی نہ کرے جب تک کہ میں نہ کرلوں۔

(۸) عن جابر قال صلیت مع رسول الله صلی الله علیه وسلم عید الاضحٰی فلما انصرف اتی بکبش فذبحه فقال بسم الله والله اکبر اللّٰهم هذا عنی وعمن لم یضح من امتی۔ (مسند احمد، ابوداؤد، ترمذی)

جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہؐ کے ساتھ بقرعید کی نماز پڑھی۔ پھر جب آپؐ پلٹے تو آپؐ کی خدمت میں ایک مینڈھا پیش کیا گیا اور آپؐ نے اسے ذبح کرتے ہوئے فرمایا: اللہ کے نام پر اور اللہ سب سے بڑا ہے۔ اے اللہ! یہ میری طرف سے اور میری اُمت کے اُن سب لوگوں کی طرف سے ہے جنھوں نے قربانی نہ کی ہو۔

(۹) عن علی بن الحسین عن ابی رافع ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان اذا ضحّٰی اشتری کبشین سمینین اقرنین املحین فاذا صلی وخطب الناس اتی باحدهما وهو قائم فی مصلاه فذبحه بنفسه بالمدینة۔ (مسند احمد)

علی بن حسینؓ ابو رافع سے روایت کرتے ہیں کہ رسولؐ اللہ بقرعید کے موقع پر دو مینڈھے خریدتے تھے، خوب موٹے تازے بڑے سینگوں والے اور چتکبرے، پھر جب آپؐ نماز پڑھ چکتے اور خطبے سے فارغ ہو لیتے تو ان میں سے ایک مینڈھا پیش کیا جاتا اور آپؐ اپنے مصلے پر کھڑے کھڑے اس کو ذبح فرما دیتے۔

(۱۰) عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من وجد سعة فلم

یضح فلا یقربن مصلانا۔ (مسند احمد، ابن ماجہ)

ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: جو شخص استطاعت رکھتا ہو، پھر قربانی نہ کرے وہ ہماری عیدگاہ میں نہ آئے۔

(۱۱) عن ابنِ عمر قال قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ عشر سنین یضحی۔ (ترمذی)

ابنِ عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ دس سال مدینہ میں رہے اور ہمیشہ قربانی کرتے رہے۔

یہ گیارہ روایتیں مختلف صحابیوں سے حدیث کی ۶ معتبر ترین کتابوں میں وارد ہوئی ہیں۔ اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ نبیؐ نے قرآن کے مذکورہ بالا احکام کا منشا یہ سمجھا تھا کہ قربانی صرف حاجیوں کے لیے مخصوص نہ ہو بلکہ ذی استطاعت مسلمان بھی اپنی اپنی جگہ بقر عید کے موقع پر قربانی کرتے رہیں۔ اس طریقے پر حضورؐ خود عامل رہے۔ دوسرے مسلمانوں کو حکم دیا اور اسے سنّتِ اسلام کے طور پر مسلمانوں میں جاری کیا۔

## فقہائے اُمّت کی آراء

قرآن اور حدیث کے ان دلائل کی بنا پر فقہائے اُمت نے بقرعید کی قربانی کے متعلق بالاتفاق یہ رائے دی ہے کہ یہ ایک مشروع فعل ہے اور سنن اسلام میں سے ہے۔ اختلاف اگر ہے تو اس میں کہ یہ واجب ہے یا نہیں، مگر اس کا مشروع اور سنت ہونا متفق علیہ ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں مذاہب فقہا کا خلاصہ اس طرح بیان کرتے ہیں:

> اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بقرعید کی قربانی شرائع دین میں سے ہے۔ شافعیوں اور جمہور کے نزدیک یہ سنتِ مؤکدہ ہے بطریق کفایت۔ اور شافعیہ میں ایک دوسری رائے یہ ہے کہ فرضِ کفایہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ مقیم اور خوش حال آدمی پر واجب ہے۔ امام مالک کی رائے بھی ایک روایت کی رُو سے یہی ہے، مگر اُنھوں نے مقیم کی قید نہیں لگائی ہے۔ اوزاعی، ربیعہ اور لیث کی بھی یہی رائے ہے۔ حنفیوں میں ابو یوسف اور مالکیوں میں اشہب نے جمہور کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔ امام احمد بن حنبل کی رائے یہ ہے کہ قدرت کے باوجود قربانی نہ کرنا مکروہ ہے۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ قربانی کرنا واجب ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ قربانی ایک ایسی سنت ہے جسے چھوڑ دینے کی

اجازت نہیں ہے۔ (ج ۱۰ ص ۲)

اس سے معلوم ہوا کہ جہاں تک قربانی کے سنت اور مشروع ہونے کا تعلق ہے یہ مسئلہ ابتدا سے اُمت میں متفق علیہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں رہا ہے۔

## اُمت کا متواتر عمل

سب سے بڑا ثبوت اس کے سنت اور مشروع ہونے کا یہ ہے کہ نبیؐ کے عہدِ مبارک سے لے کر آج تک مسلمانوں کی ہر نسل کے بعد دوسری نسل اس پر عمل کرتی چلی آ رہی ہے۔ دو چار یا دس پانچ آدمیوں نے نہیں بلکہ ہر پشت کے لاکھوں کروڑوں مسلمانوں نے اپنے سے پہلی پشت کے لاکھوں کروڑوں مسلمانوں سے اس طریقے کو اخذ کیا ہے اور اپنے سے بعد والی پشت کے لاکھوں کروڑوں مسلمانوں تک اسے پہنچایا ہے۔ اگر تاریخ اسلام کے کسی مرحلے پر کسی نے اس کو ایجاد کر کے دین میں شامل کرنے کی کوشش کی ہوتی تو کس طرح ممکن تھا کہ تمام مسلمان بالاتفاق اس کو قبول کر لیتے اور کہیں کوئی بھی اس کے خلاف لب کشائی نہ کرتا؟ اور کس طرح یہ بات تاریخ میں چھپی رہ سکتی تھی کہ اس طریقے کو کب کس نے کہاں ایجاد کیا؟ آخر یہ اُمّت ساری کی ساری منافقوں ہی پر تو مشتمل نہیں رہی ہے کہ حدیثوں پر حدیثیں قربانی کی مشروعیت پر گھڑ دی جائیں اور ایک نیا طریقہ ایجاد کر کے رسولِ خدا کی طرف منسوب کر دیا جائے اور پوری اُمت آنکھیں بند کر کے اسے قبول کر بیٹھے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ ہماری پچھلی نسلیں ایسی ہی منافق تھیں تو معاملہ قربانی تک کب محدود رہتا ہے۔ پھر تو نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ بلکہ خود رسالتِ محمدیہؐ اور قرآن تک سب ہی کچھ مشکوک و مشتبہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ کیونکہ جس تواتر کے ساتھ پچھلی نسلوں سے ہم کو قربانی پہنچی ہے، اُسی تواتر کے ساتھ انھی نسلوں سے یہ سب چیزیں بھی پہنچی ہیں۔ اگر ان کا متواتر عمل اس معاملے میں مشکوک ہے تو آخر دوسرا کون سا ایسا معاملہ رہ جاتا ہے جس میں اسے شک سے بالاتر ٹھیرایا جا سکے۔

افسوس ہے کہ موجودہ زمانے میں بعض لوگ نہ خدا کا خوف رکھتے ہیں نہ خلق کی شرم۔ علم اور سمجھ بوجھ کے بغیر جو شخص جس دینی مسئلے پر چاہتا ہے بے تکلف تیشہ چلا دیتا

ہے، پھر اسے کچھ پروا نہیں ہوتی کہ اس ضرب سے صرف اسی مسئلے کی جڑ کٹتی ہے یا ساتھ ہی ساتھ دین کی جڑ بھی کٹ جاتی ہے۔

## معاشی اعتراض

دراصل اس وقت قربانی کی جو مخالفت کی جا رہی ہے، اس کی بنیاد یہ نہیں ہے کہ کسی نے علمی طریقے پر قرآن و حدیث کا مطالعہ کیا ہو اور اس میں قربانی کا حکم نہ پایا جاتا ہو بلکہ اس مخالفت کی حقیقی بنیاد صرف یہ ہے کہ اس مادّہ پرستی کے دَور میں لوگوں کے دل و دماغ پر معاشی مفاد کی اہمیت بُری طرح مسلط ہو گئی ہے اور معاشی قدر کے سوا کسی چیز کی کوئی دوسری قدر ان کی نگاہ میں باقی نہیں رہی ہے۔ وہ حساب لگا کر دیکھتے ہیں کہ ہر سال کتنے لاکھ یا کتنے کروڑ مسلمان قربانی کرتے ہیں اور اس پر اوسطاً فی کس کتنا روپیہ خرچ آتا ہے۔ اس حساب سے ان کے سامنے قربانی کے مجموعی خرچ کی ایک بہت بڑی رقم آتی ہے اور وہ چیخ اُٹھتے ہیں کہ اتنا روپیہ محض جانوروں کی قربانی پر ضائع کیا جا رہا ہے، حالانکہ اگر یہی رقم قومی اداروں یا معاشی منصوبوں پر صرف کی جاتی تو اس سے بے شمار فائدے حاصل ہو سکتے تھے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ یہ ایک سراسر غلط ذہنیت ہے جو غیر اسلامی اندازِ فکر سے ہمارے اندر پرورش پا رہی ہے۔ اگر اس کو اسی طرح نشوونما پانے دیا گیا تو کل ٹھیک اسی طریقے سے استدلال کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ ہر سال اتنے لاکھ مسلمان اوسطاً اتنا روپیہ سفرِ حج پر صَرف کر دیتے ہیں جو مجموعی طور پر اتنے کروڑ روپیہ بنتا ہے، محض چند مقامات کی زیارت پر اتنی خطیر رقم سالانہ صرف کر دینے کے بجائے کیوں نہ اسے بھی قومی اداروں اور معاشی منصوبوں اور ملکی دفاع پر خرچ کیا جائے۔ یہ محض ایک فرضی قیاس ہی نہیں ہے بلکہ فی الواقع اسی ذہنیت کے زیر اثر ترکیہ کی لادینی حکومت نے ۲۵ سال تک حج بند کیے رکھا ہے۔ پھر کوئی دوسرا شخص حساب لگائے کہ ہر روز اتنے کروڑ مسلمان پانچ وقت نماز پڑھتے ہیں اور اس میں اوسطاً فی کس اتنا وقت صَرف ہوتا ہے جس کا مجموعہ اتنے لاکھ گھنٹوں تک جا پہنچا ہے۔ اس وقت کو اگر کسی مفید معاشی کام میں استعمال کیا جاتا تو اس سے اتنی معاشی دولت پیدا ہو سکتی تھی، لیکن بُرا ہو اُن مُلاّؤں کا کہ انھوں نے مسلمانوں کو نماز میں لگا کر صدیوں

سے انھیں اس قدر خسارے میں مبتلا کر رکھا ہے۔ یہ بھی کوئی فرضی قیاس نہیں ہے بلکہ فی الواقع سوویت روس میں بہت سے ناصحین مشفقین نے وہاں کے مسلمانوں کو نماز کے معاشی نقصانات اِسی منطق سے سمجھائے ہیں...... پھر یہی منطق روزے کے خلاف بھی بڑی کامیابی کے ساتھ استعمال کی جا سکتی ہے۔ اور اس کا آخری نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان نری معیشت کی میزان پر تول تول کر اسلام کی ایک ایک چیز کو دیکھتا جائے گا اور ہر اس چیز کو ''ملاؤں کی ایجاد'' قرار دے کر ساقط کرتا چلا جائے گا، جو اس میزان میں اس کو بے وزن نظر آئے گی۔ کیا فی الواقع اب مسلمانوں کے پاس اپنے دین کے احکام کو جانچنے کے لیے صرف ایک یہی معیار رہ گیا ہے؟

''اخبار قاصد''

۲۲ ستمبر ۱۹۵۰ء

---

# ہیگل اور مارکس کا فلسفۂ تاریخ

جدید تہذیب جن عظیم الشان گمراہیوں کا سیلاب نوعِ انسانی پر اُمڈا لائی ہے، اُس کے فکری ونظری سرچشموں میں سے ایک بڑا سرچشمہ وہ فلسفۂ تاریخ ہے جس کو ہیگل نے پیش کیا اور جس کے مقدمات پر بعد میں کارل مارکس نے اپنی مادّی تعبیر تاریخ کی بنا رکھی۔

ہیگل کے تاریخی فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی تہذیب وتمدن کا ارتقا دراصل اضداد کے ظہور، تصادم اور امتزاج سے واقع ہوتا ہے، اور تاریخ کا ہر دَور ایک وحدت، ایک کُل، یا اگر استعارے کی زبان میں کہنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ گویا ایک زندہ نظامِ جسمانی ہوتا ہے۔ اس دَور میں انسان کے سیاسی، معاشی، تمدنی واخلاقی، علمی وعقلی اور مذہبی تصورات ایک خاص مرتبے پر ہوتے ہیں۔ ان سب کے اندر ایک مناسبت، ایک ہم آہنگ کلیّت ہوتی ہے۔ وہ گویا اس زندہ وجود، یا اس عصری وحدت کے مختلف پہلو یا رُخ ہوتے ہیں، اور ان سب میں اس پورے دَور کی روح طاری وساری ہوتی ہے۔

جب ایک بڑا دَور اپنی رُوح کو انتہائی مدارج تک ترقی دے چکتا ہے اور اس دَور کو چلانے والے اصول، نظریات اور افکار انسانی تہذیب وتمدن کو اپنی قوت واستعداد کی آخری حد تک پہنچا دیتے ہیں، تب خود اسی دَور کی آغوش سے پرورش پا کر اس کا ایک دشمن ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی کچھ نئے افکار، نئے رجحانات، نئے نظریات اور نئے اصول، جو خود اسی رُو بہ زوال دَور کے طبعی تقاضے سے پیدا ہوتے ہیں اور پرانے افکار سے لڑنا شروع کر دیتے ہیں۔

کچھ مدت تک قدیم اور جدید میں کشمکش جاری رہتی ہے۔ بالآخر کسر وانکسار کے بعد قدیم وجدید میں امتزاج ہو جاتا ہے۔ کچھ قدیم عناصر اور کچھ جدید عناصر کی آمیزش سے

ایک نئی عصری تہذیب وجود میں آتی ہے اور اس طرح تاریخ کا ایک دوسرا دَور شروع ہو جاتا ہے۔

پھر اس نئے دَور کی رُوح بھی جب اپنے انتہائی مدارج تک ترقی کر جاتی ہے تو اس کی آغوش سے پھر ایک دشمن ظاہر ہوتا ہے، پھر ایک کشمکش شروع ہو جاتی ہے اور پھر کسر وانکسار کے بعد ایک نیا مرکب پیدا ہوتا ہے جو ایک نئے دورِ تہذیب وتمدن کی رُوح بن جاتا ہے۔

اس عملِ ارتقا کو ہیگل اپنی اصطلاح میں جدلی عمل (dialectic process) کہتا ہے۔ اس کے نزدیک عرصۂ تاریخ یا میدانِ دہر میں گویا ایک مسلسل منطقی مناظرہ ومجادلہ ہو رہا ہے۔ پہلے ایک دعویٰ (Thesis) سامنے آتا ہے۔ پھر اس کے مقابلے میں جواب دعویٰ (antithesis) پیش ہوتا ہے۔ پھر ایک طویل جھگڑے کے بعد عقل کُل یا رُوحِ کُل ان کے درمیان صلح کراتی ہے، یعنی کچھ باتیں اس کی اور کچھ اُس کی قبول کر کے ایک مرکب (synthesis) بنا دیتی ہے۔ آگے چل کر یہ مرکب خود ایک دعویٰ بن جاتا ہے، پھر اس کا جوابِ دعویٰ مقابلے میں آتا ہے، اور پھر ان کے درمیان لڑائی کے بعد مصالحت ہوتی ہے اور ایک نیا مرکب بنتا ہے۔

ہیگل کے اس نظریے کی رُو سے جدلی عمل ایک کُلی اجتماعی عمل ہے۔ یعنی تاریخ کے ایک دَور کی پوری انسانی تہذیب گویا ایک زندہ جسم یا ایک واحد وجود کی حیثیت رکھتی ہے اور افراد اور گروہ گویا اس جسم کے اعضا یا اجزا ہیں۔ اپنے دَور کے اجتماعی مزاج یا اپنے دَور کے تمدن وتہذیب کی ہمہ گیر رُوح میں سے کوئی فرد اور کوئی گروہ آزاد نہیں ہوسکتا۔ بڑے سے بڑے آدمی، نامور ترین تاریخی اشخاص تک اس جدلی کھیل، اس کُل کی کشمکش باخود میں شطرنج کے پیادوں سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ اس دریا کے طوفانی بہاؤ میں ''خیالِ مطلق'' ایک شاہانہ شان کے ساتھ بے روک ٹوک تاریخ کی شاہراہ پر خود ہی دعویٰ اور جوابِ دعویٰ اور بالآخر خود ہی امتزاج بین الاضداد کرتا ہوا بڑھتا ہوا چلا جارہا ہے۔ عقلِ کل یا جانِ جہاں کی ستم ظریفی یہ ہے کہ وہ اشخاص اور گروہوں کو اس غلط فہمی میں مبتلا کرتی ہے کہ اس تاریخی ڈرامے میں وہ رہنمایانہ اور کارفرمایانہ پارٹ ادا کر رہے ہیں۔ حالانکہ دراصل

جانِ جہاں انھیں خود اپنی تکمیلِ ذات کے لیے استعمال کر رہی ہے۔[1]

کارل مارکس نے ہیگل کے اس فلسفیانہ نظریے میں سے جدلی عمل کا خیال تو لے لیا مگر رُوح یا فکر کا تصوّر، جو ہیگلی فلسفے کی جان تھا، اس سے الگ کر دیا۔ فکر کے بجائے اس نے مادّی اسباب یا معاشی محرکات کو تاریخی ارتقا کی بنیاد قرار دیا۔

اس نے کہا کہ انسان کی زندگی میں اصل اہمیت جس چیز کی ہے، وہ معیشت ہے۔ ایک تاریخی عہد کا معاشی نظام اپنے عہد کی پوری انسانی تہذیب کی شکل وصورت بناتا ہے۔ ہر عہد میں قانون، اخلاق، مذہب، فلسفہ، علوم وفنون اور فی الجملہ تمام انسانی افکار وتصورات (Ideologies) اس نظامِ معیشت کے اثر سے، یا اس نظامِ معیشت کو چلانے اور قائم رکھنے کے لیے بنتے ہیں جو اس عہد کی سوسائٹی میں کارفرما ہو۔

مارکس کے نزدیک تاریخ کے دوران میں جَدلی عمل اس طرح رُونما ہوتا ہے کہ جب ایک معاشی نظام کے تحت ایک طبقہ اسبابِ زندگی کی تیاری وفراہمی اور ان کی تقسیم پر قابض ہو کر دوسرے طبقوں کو اپنا دست نگر بنا لیتا ہے تو رفتہ رفتہ ان دبے ہوئے طبقوں میں بے چینی شروع ہو جاتی ہے۔ وہ معاشی پیداوار (production) اور اسبابِ زندگی کی تقسیم اور ملکیتی تعلقات (property relations) کے ایک نئے نظام کا مطالبہ کرتے ہیں جو ان کے مفاد سے زیادہ مناسبت رکھتا ہو۔ یہ گویا اُس پرانے نظام کا جوابِ دعویٰ (antithesis) ہے، یا اُس کا وہ دشمن ہے جو خود اس کی آغوش سے پرورش پا کر نکلتا ہے۔ اب دونوں میں کشمکش شروع ہوتی ہے اور اس کشمکش میں حاضر الوقت نظام کے قوانین، مذہب، اخلاق اور تصورات کا پورا مجموعہ اُس نظام کی حمایت کرتا ہے جو اس دَور میں پہلے سے قائم تھا۔ اس کے مقابلے میں نئی اُبھرنے والی طاقتیں، جن کا اصل مطالبہ معاشی نظام ہی کو بدلنے کے لیے ہوتا

---

[1] ہیگل دراصل خدا کو عقلِ کُل (world spirit)، جانِ جہاں (world reason)، رُوحِ مطلق (absolute spirit) اور فکرِ مطلق یا خیالِ مطلق (absolute Idea) وغیرہ ناموں سے یاد کرتا ہے۔ اس کے نزدیک انسانی تمدن وتہذیب کے ارتقا میں دراصل رُوحِ کل یعنی ذاتِ خداوندی ترقی کر رہی ہے۔ خدا اس پردے میں آپ اپنی نمائش کر رہا ہے۔ اپنی ذات کی تکمیل کے لیے کوشاں ہے۔ تاریخ کی شاہراہ پر مارچ کر رہا ہے۔ رہا انسان تو وہ بے چارہ محض خارجی مظہر یا آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے۔

ہے، اس امر پر مجبور ہوتی ہیں کہ قانونی، مذہبی اور اجتماعی تصورات کے اس پرانے مجموعے کو ردّ کر دیں اور جواب میں ایک دوسرا مجموعہ مرتب کریں جو ان کے مطلوبہ معاشی نظام سے مناسبت رکھتا ہو۔ ایک مدت تک طبقاتی نزاع (class-struggle) برپا رہتی ہے۔ آخرکار اس نزاع کے نتیجے میں معاشی نظام بدل جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی پرانے قانونی، مذہبی، اخلاقی اور فلسفیانہ تصورات کو بھی نئے تصورات کے لیے جگہ خالی کرنی پڑتی ہے۔

یہ ہے مارکس کی وہ مادّی تعبیرِ تاریخ جس کو تاریخی مادّیت (historical materialism) یا جدلی مادّیت (dialectic materialism) کہا جاتا ہے۔ اس میں انسانی تمدن وتہذیب کے ارتقا اور تاریخ کے تمام تغیّرات کا محور اسبابِ معیشت کی فراہمی اور تقسیم کے سوال کو قرار دیا گیا ہے۔ مارکس کی نگاہ میں پوری انسانی زندگی اسی محور پر گھومتی ہے اور اس کو حرکت دینے والی طاقت دراصل طبقاتی نزاع کی طاقت ہے۔ اس کے نزدیک مذہب، اخلاق اور انسانی تہذیب وتمدن کے لیے کوئی ایسے مستقل اصول موجود نہیں ہیں جو ازلی واَبدی ہوں اور بجائے خود حق اور صدق ہوں۔ اس کے بجائے وہ یہ سمجھتا ہے کہ انسان پہلے اپنے مادّی مفاد اور اپنی معاشی اغراض کے لیے ایک طریقہ اختیار کرتا ہے، پھر اس کو مستحکم کرنے اور اچھی طرح کامیابی کے ساتھ چلانے اور برحق بنانے کے لیے ایک مذہب اور ایک فلسفۂ اخلاق اور ایک نظامِ افکار وتصوّرات گھڑ لیتا ہے۔ اُس کے خیال میں یہ بالکل ایک فطری اور معقول بات ہے کہ انسانوں کا جو طبقہ کسی دوسرے طریقے میں اپنا معاشی مفاد مضمر پائے وہ سابق معاشی نظام کے تحت پچھلے مذاہب واخلاق اور تہذیبی و تمدّنی نظریات کو بھی ردّ کر دے اور اپنے مفاد کے مطابق دوسرے عقیدے اور اصول گھڑے۔ وہ سمجھتا ہے کہ خودغرضانہ کشمکش عین تقاضائے فطرت ہے اور انسانی تاریخ کے ارتقا کا راستہ بس یہی ایک ہے کہ انسانوں کے مختلف طبقے اپنی اغراض اور اپنے مفاد کے لیے جھگڑیں، ٹکرائیں اور چھین جھپٹ کریں۔ آدمی تاریخ کی شاہراہ پر اسی طرح لڑتا جھگڑتا آ رہا ہے اور اس کا کام یہی ہے کہ آگے بھی یونہی لڑ جھگڑ کر چلے۔ مصالحت اور موافقت کی اگر کوئی بنیاد ہے تو وہ صرف معاشی اغراض کا اتحاد ہے۔ جو لوگ اس معاملے میں متحد ہوں،

انھیں ایک گروہ بننا ہی چاہیے۔ اور جن لوگوں سے اس معاملے میں ان کا اختلاف ہو، ان سے انھیں لڑنا ہی چاہیے۔

اس مضمون میں ہمارے پیشِ نظر ہیگل اور مارکس کے نظریات پر کوئی تفصیلی تنقید کرنا نہیں ہے۔ یہاں ہم جو کچھ بتانا چاہتے ہیں، وہ صرف یہ ہے کہ ان نظریات نے مذہب، اخلاق اور تہذیب و عمران کے متعلق بالعموم موجودہ زمانے کے تعلیم یافتہ لوگوں کا نقطۂ نظر بنیادی طور پر غلط کر کے رکھ دیا ہے۔

جو لوگ ہیگل سے متاثر ہوئے ہیں، ان کے دماغ میں دو باتیں گہری جڑوں کے ساتھ بیٹھ گئی ہیں۔

ایک یہ کہ ہر دَور کی پوری تہذیب ایک وحدت ہوتی ہے۔ اخلاق، قوانین، مذہب، سائنس، فلسفہ، آرٹ اور بین الانسانی روابط جو ایک دَور میں پائے جاتے ہیں، سب کے سب اپنے دَور کے اجتماعی مزاج یا اپنے عہد کی کلی رُوح کے مظاہر ہوتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ جب ایک تہذیب خوب پک چکتی ہے تو خود بخود تاریخی اسباب کی بنا پر اسی تہذیب کے اندر سے رجحانات کا ایک نیا مجموعۂ افکار و نظریات اور تصورات کا ایک نیا لشکر نمودار ہوتا ہے، جو پرانے اصولِ تہذیب و تمدن سے جنگ کرتا ہے، یہاں تک کہ ایک نئی تہذیب وجود میں آتی ہے، جس میں پرانی تہذیب کے صالح عناصر باقی رہ جاتے ہیں اور غیر صالح عناصر کی جگہ نئے رجحانات کے قیمتی اجزا لے لیتے ہیں۔ اس طرح یکے بعد دیگرے جو نئی تہذیبیں وجود میں آتی چلی جاتی ہیں ان میں سے ہر بعد کی تہذیب پرانی تہذیبوں سے افضل ہوتی ہے، کیونکہ وہ پرانی تمام تہذیبوں کے صالح اجزا پر مشتمل ہونے کے ساتھ نئے افکار و نظریات کے قیمتی اجزا بھی اپنے اندر رکھتی ہے۔

ظاہر ہے کہ جن لوگوں کے ذہن میں یہ دو خیال جم گئے ہوں، وہ درحقیقت کسی ایسی تعلیم پر ایمان رکھ ہی نہیں سکتے جواب سے صدیوں پہلے (اُن کے عقیدے کے مطابق ایک گزرے ہوئے تہذیبی دَور میں) دی گئی ہو۔ ان کے سامنے جب ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ اور محمد علیہم السلام کے نام لیے جائیں گے تو وہ یہی جواب دیں گے کہ یہ سب کے سب اپنے

اپنے دَور کی پیداوار تھے۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے عہد کی تہذیب کے مقابلے میں ایک جوابِ دعویٰ (antithesis) پیش کیا تھا، جو ایک کشمکش کے بعد ایک مرکّب تہذیب (synthesis) کا جز بن گیا۔ اس کے بعد اور کتنے ہی جواب دعویٰ پیش ہو چکے ہیں اور کتنے ہی مرکب بن چکے ہیں، یہاں تک کہ انسانی تہذیب ترقی کرتے کرتے ہمارے اس دَور تک پہنچی ہے۔ ہم اُن لوگوں کی قدر اس لحاظ سے ضرور کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے اپنے عہد میں انسانی تہذیب کو آگے بڑھانے کے لیے کام کیا، مگر اب کسی پرانے جوابِ دعویٰ کو پھر سے سامنے لانے کا کون سا موقع ہے۔

مارکس کے پیرو ہیگل کے متبعین کے ساتھ مذکورہ بالا دونوں خیالات میں شریک ہیں، اور پھر ایک تیسرے خیال کا اُن کے دماغ پر مزید تسلط ہو گیا ہے۔ وہ ان تمام مذہبی، اخلاقی اور قانونی تصورات کو، جو کسی خاص تاریخی عہد میں پائے جاتے ہوں، اُسی خاص دَور کے معاشی نظام کی پیدا کردہ چیز سمجھتے ہیں، اور ان کا خیال یہ ہے کہ وہ تصوّرات اور اصول و قوانین اپنے ہی دَور کے معاشی نظام کی حمایت وحفاظت کے لیے وضع کیے گئے ہوتے ہیں۔ لہٰذا منطقی طور پر اُن کے اس عقیدے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب انسان کی معاشی ضروریات مہیا کرنے کا طریقہ (system of production & distribution) بدل جائے تو اس کے ساتھ ہی مذہب، اخلاق، قانون ہر چیز کو بدل جانا چاہیے، کیونکہ ان کا جوڑ صرف پرانے نظامِ معیشت ہی کے ساتھ تھا، نئے نظام کی رُوح سے ان کو کوئی مناسبت نہیں۔

کون کہہ سکتا ہے کہ اس مارکسی نظریے پر جو شخص اعتقاد رکھتا ہو، وہ صدیوں پہلے کی کسی مذہبی تعلیم یا کسی شریعت یا کسی اخلاقی سسٹم پر ایمان رکھ سکتا ہے۔

ابھی حال میں ہمارے ایک اشترا کی بھائی نے ''سوشلزم کیا نہیں ہے'' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا جس میں انھوں نے ثابت کرنا چاہا تھا کہ سوشلزم اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ممکن ہے اُن کی طرح بعض دوسرے اشترا کی حضرات بھی اس غلط فہمی میں مبتلا ہوں، اس لیے میں ان سے عرض کروں گا کہ ایک مرتبہ وہ مارکس کی مادّی تعبیرِ تاریخ اور اس کے منطقی نتائج پر اچھی طرح غور کریں اور پھر سوچیں کہ اس نظریے کو تسلیم کرنے کے بعد کسی

شخص کے لیے اپنے آپ کو مسلمان کہنے کی کون سی گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔ ہر شخص کو عقیدے کے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ وہ اگر مارکسی نظریے کو صحیح سمجھتے ہیں تو اُسے ضرور اختیار کریں مگر انھیں کم از کم اپنے دماغ کو تو صاف رکھنا چاہیے۔ ایک عقیدے کی پیروی کے ساتھ یہ دعویٰ کرنا کہ ہم ساتھ ہی اس کی ضد کے بھی معتقد ہیں، سخت دماغی اُلجھاؤ کا پتا دیتا ہے اور یہ البتہ افسوس ناک ہے۔

ہیگل اور مارکس دونوں نے حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، مگر دونوں اس کی یافت میں ناکام ہوئے ہیں۔ انھوں نے حقیقت کے صرف ایک جز کو پایا اور اُسے کُل حقیقت قرار دینے کی کوشش کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود بھی غلطی میں مبتلا ہوئے اور دوسروں کے لیے بھی غلط فہمیوں کا جال بنا کر چھوڑ گئے۔

ہیگل کے فلسفۂ تاریخ میں جو چیز صحیح ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ تاریخ کے دوران میں انسانی تمدّن و تہذیب کا ارتقا، اضداد کی جنگ اور پھر ان کی مصالحت کی صورت میں ہوتا رہا ہے، لیکن اس صحیح خیال کے ساتھ اس نے بہت سے تخیلات کی آمیزش کر کے ایک ایسے نظریے کی عمارت کھڑی کر دی جس کے اکثر ستون محض ہوا پر کھڑے کیے گئے ہیں۔

اس کا خدا کو روحِ عالم قرار دینا اور یہ کہنا کہ خدا انسان کو خود اپنی تکمیل کا آلہ بنا رہا ہے، اور انسانی تہذیب و تمدّن کے ارتقا کی تاریخ دراصل اپنے منتہائے کمال کی طرف خود خدا کے سفر کی تاریخ ہے، یہ سب کچھ محض ایک مہمل خیال آرائی ہے، جس کے لیے زمین و آسمان میں کوئی ثبوت...... جسے ثبوت کہا جا سکے...... موجود نہیں۔

پھر اس کا یہ خیال کہ تاریخ کے تھیٹر میں انسان محض ایک بے شعور، بے اختیار، بے ارادہ ایکٹر ہے، اور یہ کہ دراصل وہ خدا ہی ہے جو انسانوں کے واسطے سے متضاد افکار پیش کرتا ہے، ان کو لڑاتا ہے اور پھر اُن کے درمیان مصالحت سے فکر و خیال کی نئی صورتیں بناتا رہتا ہے، یہ بھی ایک بے ثبوت اور بے بنیاد قیاس ہے، جس کی تائید کسی علمی حقیقت سے نہیں ہوتی۔

یہ ہیگل کی بنیادی غلطیاں ہیں جنھوں نے اس کے پورے فلسفے کو ایک چیستان بنا دیا ہے۔ اس کے بعد جب ہم اس کے جدالِ تاریخی کے نظریے کو دیکھتے ہیں، تو باوجودیکہ یہ

نظریہ اپنے اندر صداقت کی ایک جھلک رکھتا ہے، ہمیں اس کے اندر قیاس آرائی (speculation) کا عنصر بہت زیادہ اور تاریخ کے حقیقی واقعات سے استشہاد بہت کم نظر آتا ہے۔ اس نے یہاں تک تو ٹھیک اندازہ لگایا کہ تاریخ کے دوران میں متضاد خیالات کے درمیان نزاع برپا رہی ہے، اور پھر ان اضداد کے درمیان مصالحت ہو کر ان کا ایک مرکّب انسانی تہذیب و تمدّن کا جز بنتا رہا ہے، مگر اس نے واقعات کے اندر اُتر کر یہ تحقیق کرنے کی زحمت نہیں اُٹھائی ہے کہ جن اضداد کے درمیان نزاع ہوتی ہے، ان کی حقیقی نوعیت کیا ہے، پھر ان کے درمیان مصالحت کیوں ہوتی ہے، اور اس مصالحت سے جو مرکّب بنتا ہے، وہ آگے چل کر پھر کیوں اپنے اندر سے اپنا ایک دشمن پیدا کر دیتا ہے۔ اس جدلی عمل کا تفصیلی اور تحلیلی مطالعہ کرنے کے بجائے، ہیگل اس پر یوں نگاہ ڈالتا ہے جیسے کوئی پرندہ فضا میں اڑتے ہوئے کسی شہر کا ایک مجمل جائزہ لیتا ہو۔

مارکس کو اتنی بلند خیالی بھی نصیب نہیں ہوئی جو ہیگل کے حصے میں آئی ہے، وہ انسان کی فطرت، اس کی ساخت اور اس کی ترکیب کو جاننے اور سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا۔ وہ باہر کے حیوان کو تو دیکھ لیتا ہے جسے معاشی ضروریات لاحق ہوتی ہیں مگر اس کے اندر کے انسان کو نہیں دیکھتا جو اس بیرونی حیوان کے خول میں رہتا ہے، جس کے لیے بیرونی حیوان کو آلہ بنایا گیا ہے، اور جس کی فطرت کے مقتضیات، بیرونی حیوان کی طبیعت سے بہت مختلف ہیں۔ اس کم نظری و کوتاہ بینی نے اس کے تمام عمرانی نظریات کو یکسر غلط کر کے رکھ دیا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اندر کا انسان باہر کے حیوان کا تابع اور خادم بلکہ غلام ہے۔ اس کو عقل، استدلال، فکر، جستجو، مشاہدہ، وجدان، تحقیق اور تخلیق کی جو قوتیں دی گئی ہیں، وہ سب کی سب محض بیرونی حیوان کی خواہشات، اغراض اور ضروریات کی خدمت کے لیے ہیں۔ لہٰذا اندر والے انسان نے آج تک اس کے سوا کچھ نہیں کیا، نہ وہ آیندہ کرے گا، نہ وہ اس کے سوا کچھ کر سکتا ہے کہ بس اپنے آقا، یعنی باہر والے حیوان کی خواہشات کے مطابق اخلاق اور قانون کے اصول بنائے، مذہب کے تصورات گھڑے، اور اپنے لیے زندگی کا راستہ معین کرے...... انسان کی حقیقت کا یہ کتنا گھٹیا اندازہ ہے! تہذیب کا یہ کتنا ذلیل تصور ہے! کتنا پست ہے وہ ذہن جس

نے اس تصور کو پیدا کیا اور کتنے بلید ہیں، وہ ذہن جو اسے قبول کرتے ہیں!

اس سے انکار نہیں کہ بیرونی حیوان کے احساسات اور مطالبے، اندرونی انسان کی قوتِ فیصلہ پر اثر ڈالتے ہیں۔ اور اس سے بھی انکار نہیں کہ بہت سے انسان اپنی حیوانیت سے مغلوب ہو جاتے ہیں، مگر مارکس کا یہ خیال کتنا غلط ہے کہ اندر کا انسان باہر کے حیوان پر کوئی حاکمانہ اثر نہیں ڈالتا۔ اور اس نے تاریخ تہذیب انسانی کو کتنا غلط پڑھا ہے کہ ساری تہذیب اس کو انھی انسانوں کی بنائی ہوئی نظر آتی ہے جن کی انسانیت اپنی حیوانیت کی تابع تھی۔ حالانکہ اگر وہ آزادانہ نگاہ سے دیکھتا تو اسے نظر آتا کہ انسانی تہذیب میں جو کچھ قیمتی اور شریف اور صالح ہے، وہ سب اُن لوگوں کا عطیہ ہے جنھوں نے حیوانیت کو انسانیت کا تابع اور محکوم بنا کر رکھا تھا، اور جنھوں نے اپنی طاقتور شخصیت سے حیوان صفت انسانوں کی عظیم اکثریت کو متاثر کر کے تہذیب و شائستگی، اخلاق و رُوحانیت، اور عدل و انصاف کے مستقل اُصول انسانی زندگی میں داخل کیے تھے۔

اگر ہیگل اور مارکس نے قرآن کو پڑھا ہوتا تو انھیں انسان کی حقیقت کو سمجھنے اور ارتقائے تہذیب انسانی کے اساسی قانون کو دریافت کرنے میں وہ ٹھوکریں نہ لگتیں جو انھوں نے خود گمان اور قیاس کے تیر تکے لڑانے کی وجہ سے کھائی ہیں۔ قرآن کا علم الانسان اور فلسفۂ تاریخ ان تمام مسائل کو نہایت صحیح اور تشفی بخش طریقے سے حل کرتا ہے جن میں یہ لوگ الجھ کر رہ گئے ہیں۔

قرآن کی رُو سے انسان محض اُس حیوانی (biological) وجود کا نام نہیں ہے جو بھوک، شہوت، حرص، خوف، غضب وغیرہ داعیات کا محل ہے بلکہ دراصل ''انسان'' وہ روحانی وجود ہے جو اس اوپر کے حیوانی خول کے اندر رہتا ہے، اور اخلاقی احکام کا محل ہے۔ اس کو دوسرے حیوانات کی طرح جبلت (Instinct) کا غلام نہیں بنایا گیا ہے بلکہ اسے عقل، تمیز، اکتساب علم اور فیصلے کی قوتیں دے کر ایک حد تک خود اختیاری (autonomy) عطا کی گئی ہے۔ دوسرے حیوانات کی طرح قدرت اسے ایک لگے بندھے راستے پر نہیں چلاتی اور نہ اس کی ضروریات کی بالکلیہ خود کفیل بنتی ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اسے کوشش (سعی) کی قوت دے کر دنیا میں چھوڑ دیا ہے تا کہ وہ جو کچھ حاصل کرے اپنی کوشش سے کرے، اپنی کوشش

کے لیے جو رُخ اور جو راستہ چاہے اختیار کرے، اور اپنے اختیار کردہ رُخ پر جہاں تک بڑھ سکتا ہے بڑھتا چلا جائے۔ اسی خود اختیاری کی حامل اور اسی کوشش کی قوت رکھنے والی، اور اپنی کوشش کے لیے خود ہی سمت اور راستہ منتخب کرنے والی روح کا نام انسان ہے۔

رہا باہر کا حیوان، تو دراصل وہ اس اندرونی انسان کو خادم اور آلۂ کار کے طور پر دیا گیا ہے۔ یہ خادم جاہل ہے۔ اس کے پاس صرف خواہشات اور جسمانی مطالبات ہیں۔ اس کا نصب العین محض اپنے مرغوبات کو حاصل کرنا اور اپنی ضرورتوں کو پورا کرنا ہے۔ یہ اندر کے انسان کو الٹا اپنا ہی خادم بنانا چاہتا ہے اور اسے مجبور کرتا ہے کہ اپنی عقلی و علمی قابلیتوں سمیت وہ محض اس کے حیوانی مقاصد کی تحصیل کا آلۂ کار بن کر رہ جائے۔ یہ اس کی پروازِ فکر کو اوپر کے بجائے نیچے کی طرف مائل کرتا ہے۔ اس کی نگاہ کو تنگ کرتا ہے۔ اسے محسوسات کا غلام بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس کے اندر جاہلیت کے تعصّبات پیدا کرتا ہے۔

اس کے برعکس وہ انسان جو اندر بیٹھا ہے، اس کی فطرت تقاضا کرتی ہے کہ اس بیرونی حیوان کو اپنا خادم بنائے۔ اللہ نے اس کو فجور اور تقویٰ کا الہامی علم دیا ہے۔ نیکی اور بدی کے مختلف راستوں (نجدین) میں تمیز کرنے کی استعداد بخشی ہے۔ اس کے اندر ایک ایسی اخلاقی حس رکھ دی ہے جو اندر ہی اندر تقاضا کرتی ہے کہ وہ اپنی حیوانی ضروریات کو بھی جانوروں کی طرح نہیں بلکہ انسانیت کے شایانِ شان طریقے سے پورا کرے۔ وہ حیوانی طریقے اختیار کرنے میں آپ سے آپ شرم محسوس کرتا ہے۔ اس کا نصب العین حیوانیت کے نصب العین سے بلند تر ہے۔ وہ ایک زیادہ اعلیٰ درجے کے وجود میں تبدیل ہونا چاہتا ہے۔ اس کے اندر وجدانی طور پر یہ طلب پائی جاتی ہے اور وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی زندگی کسی اعلیٰ و ارفع مقصد کے لیے ہے۔

پوری انسانی تاریخ دراصل اسی کشمکش کا ایک مرقع ہے جو اندر کے انسان اور باہر کے حیوان میں برپا ہے۔ باہر کا حیوان اندرونی انسان کو نیچے کھینچتا ہے اور اپنا تابع بنا کر زندگی کے وہ ٹیڑھے راستے پیدا کرتا ہے جن میں ظلم اور عدوان ہے، فحشا اور منکر ہے، گناہ اور بغی ہے، شہوات کی بندگی ہے، لذاتِ نفس کی غلامی ہے، انسانی تعلقات اور روابط کی ناہمواری

ہے۔ اندر کا انسان اس حالت سے مطمئن نہیں ہوتا اور اس کے خلاف بغاوت کرتا ہے، مگر بیرونی حیوان کو اپنا تابع بنانے کی کوشش میں وہ کچھ دوسرے ٹیڑھے راستے پیدا کر لیتا ہے جن میں رہبانیت اور ترک دنیا ہے، نفس کشی اور فطری ضروریات سے انحراف ہے، تمدن اور اجتماعی زندگی کے فرائض سے فرار ہے۔ بیرونی حیوان بھی اس کے خلاف بغاوت کرتا ہے اور انسان کو پھر اپنے ٹیڑھے راستوں کی طرف کھینچ لے جاتا ہے۔

افراط اور تفریط کی یہ دونوں طاقتیں بار بار اپنا زور کرتی ہیں۔ ہر ایک کے اثر سے کچھ ایسے نظریات، اصول اور طریقے پیدا ہوتے ہیں جو ایک عنصر حق کا اور کچھ عناصر باطل کے اپنے اندر رکھتے ہیں۔ کچھ دنوں تک انسان ان مخلوط اصولوں اور طریقوں کا تجربہ کرتا ہے۔ آخر کار اس کی اصلی فطرت، جو شعوری یا غیر شعوری طور پر صراط مستقیم کے لیے بے چین رہتی ہے، ٹیڑھے راستوں سے بیزار ہو کر ان کے باطل عناصر کو پھینک دیتی ہے اور ان کے صرف وہ حصے انسانی زندگی میں باقی رہ جاتے ہیں جو حق اور راست ہیں۔ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَ الْبَاطِلَ فَاَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَ اَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ[1] (الرعد 17:13) لیکن افراط وتفریط کے ایک مجموعے کی ناکامی کے بعد ایک دوسرا مجموعہ میدان میں آ جاتا ہے، پھر کچھ مدت تک کشمکش برپا رہتی ہے، اور پھر انسانی فطرت اس کو انھی وجوہ سے ردّ کر دیتی ہے جن وجوہ سے وہ پہلے حق و باطل کے مخلوط مجموعوں کو ردّ کرتی رہی ہے۔

اس طرح تاریخ کے دوران میں انسانی تہذیب وتمدن کا ارتقا ایک ایسے خط منحنی کی شکل میں ہوتا رہا ہے جو بار بار ایک خط مستقیم کے گرد چکر کاٹتا چلا جاتا ہے۔ اس کی مثال اس نقش کی سی ہے:

ا-----ب

اس مثال میں (ا-ب) انسانی زندگی کا وہ فطری راستہ ہے جسے قرآن صراطِ مستقیم،

---

[1] ’’اس طرح اللہ حق اور باطل کی مثال دیتا ہے۔ جو جھاگ ہے وہ اکارت جاتا ہے اور جو انسانوں کے لیے فی الحقیقت نافع ہے وہ زمین میں ٹھیر جاتا ہے۔‘‘ (الرعد ۱۳:۱۷)

رُشد، ہدایت، سواء السبیل اور سبیلِ ربّ وغیرہ سے تعبیر کرتا ہے۔ انسانیت ابتدا میں اپنی فطری حالت پر تھی کَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً (البقرہ2:213) پھر انسانوں میں اپنی حد جائز سے گزرنے کے میلانات پیدا ہوئے۔ وَمَا اخْتَلَفَ فِيْهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوْتُوْهُ مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتُ بَغْيًاۢ بَيْنَهُمْ (البقرہ2:213) یہ میلانات انسان کو بار بار صراطِ مستقیم سے ہٹا کر دُور لے جاتے رہے۔ ہر بار تجربات کی تلخی اور انسانی فطرت کی بے چینی اس کو راہِ فطرت کی طرف رجوع کرنے پر مجبور کرتی رہی۔ مگر انسان راہِ فطرت پر پہنچ کر پھر دوسری طرف دُور نکل جاتا رہا۔ اور پھر فطرت کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوتا رہا۔

ہیگل جن کو دعویٰ اور جوابِ دعویٰ کہتا ہے وہ وہی انتہا پسندانہ میلانات ہیں جو کبھی خطِ مستقیم کے اس طرف اور کبھی اس طرف انسان کو کھینچ کر لے جاتے ہیں۔ اور وہ جسے ترکیب و امتزاج سے تعبیر کرتا ہے، وہ بعینہٖ وہ نقطے ہیں جہاں یہ خطِ منحنی صراطِ مستقیم کو کاٹتا ہے۔

ہیگل اور مارکس دونوں کو تاریخ میں یہ خطِ منحنی تو نظر آ گیا، مگر وہ اس خطِ مستقیم کو نہ دیکھ سکے جو اَزل سے اَبد تک سیدھا کھینچا ہوا ہے، جس پر چلنے کے لیے انسان کی اصلی فطرت خود بخود تقاضا کرتی ہے، اور جس کا ان ٹیڑھے راستوں کے درمیان موجود ہونا ایک ایسی حقیقت ہے کہ ہر انسان کا قلب اس کی شہادت دیتا ہے۔ اسی کو تلاش کرنے کی بے چینی ہر سوچنے والے انسان کے اندر موجود ہے۔

صرف انبیاء علیہم السلام ہی وہ لوگ ہیں جن کو یہ صراطِ مستقیم معلوم تھی۔ انھوں نے بار بار آ کر انسان کو اس درمیانی راہِ راست کی طرف بلایا، اور اس سیدھے خط پر انسانی تہذیب کو عملاً قائم کر کے دکھا دیا۔

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ الحدید 25:57

ہم نے اپنے رسولوں کو روشن دلیلیں دے کر بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان (ترازو) اتاری تاکہ لوگ عدل کے طریقے پر قائم ہوں۔

ترجمان القرآن
(جمادی الاخریٰ ۱۳۵۸ھ مطابق اگست ۱۹۳۹ء)

# ڈارون کا نظریۂ ارتقا

ناظرین ترجمان القرآن میں سے ایک صاحب سوال کرتے ہیں:

> ”ڈارون کا نظریۂ ارتقا موجودہ زمانے کے علمی مسلمات میں سے ہے، مگر قرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے، بار بار یہ محسوس ہوتا ہے کہ دونوں کے نقطۂ نظر میں قطعی تضاد ہے۔ سب سے زیادہ صریح بات جو بیک نظر محسوس ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کا انسان اوّل روز سے انسان ہی تھا جسے ایک خاص تاریخ کو یکا یک ایک تخلیقی عمل سے پیدا کر دیا گیا۔ پھر اس سے انسانی نسل چلی، لیکن ہم کو جو طبعی علوم پڑھائے جاتے ہیں وہ شہادت دیتے ہیں کہ انسان حیوانات میں سے بتدریج ترقی کرتا ہوا آیا ہے اور اس ارتقائی تسلسل میں کسی نقطے پر انگلی رکھ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایک خاص تاریخ کو اس مرحلے پر حیوانیت ختم ہوئی اور اس انسانیت کی ابتدا ہوئی جس کے متعلق قرآن کہتا ہے کہ فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ (ص72:38) یہ قرآن اور نظریہ ارتقا کے اختلاف کی صرف ایک صریح مثال ہے، ورنہ تخلیق کے مسئلے میں بکثرت تفصیلات ایسی ہیں جہاں ان دونوں کے بیانات ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں۔ ان چیزوں کو دیکھ کر موجودہ سائنس کا ایک طالب علم اپنے ایمان کو محفوظ نہیں رکھ سکتا۔ کیا آپ اس مشکل کا کوئی حل بتا سکتے ہیں؟؟“

یہ سوال جسے ہمارے مراسلہ نگار نے بڑی خوبی اور وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے، اپنے تصفیے کے لیے اس بات کا محتاج نہیں ہے کہ ہم ڈارونی نظریۂ ارتقا کے دلائل و شواہد کا تفصیلی جائزہ لیں بلکہ اس میں صرف اتنی ہی بات تحقیق طلب ہے کہ آیا ارتقا کا وہ تصور جو ڈارون پیش کرتا ہے، ایک ثابت شدہ حقیقت ہے یا صرف ایک نظریہ ہے؟ اور اگر وہ صرف ایک نظریہ ہی ہے تو کیا واقعی اس کا یہی مرتبہ ہے کہ اس کے سامنے آ جانے پر ایک مسلمان یہ

سوچنے پر مجبور ہو جائے کہ اسے مانوں یا قرآن کو؟

اس تنقیح کے جواب میں پہلے ہی قدم پر جان لیجیے کہ ڈارون کا نظریہ جس طرح انیسویں صدی کے وسط میں صرف ایک نظریہ تھا اسی طرح آج اس بیسویں صدی کے وسط میں بھی صرف ایک نظریہ ہی ہے۔ واقعہ اور حقیقت (fact) ابھی تک ثابت نہیں ہو سکا ہے۔ نظریہ اور واقعہ کا فرق کسی تعلیم یافتہ آدمی سے پوشیدہ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بھی آپ سمجھ سکتے ہیں کہ آدمی کے لیے اپنے ایمان پر نظرِ ثانی کرنے کا سوال اگر کہیں پیدا ہو سکتا ہے تو صرف اس صورت میں جب کہ وہ چیز جس پر وہ ایمان رکھتا ہے کسی ایسی چیز سے ٹکرا جائے جو ثابت شدہ واقعہ ہو۔ ورنہ جو ایمان قیاسات و نظریات کی ٹکر بھی نہ سہہ سکے وہ ایمان تو نہیں محض ایک حسنِ ظن ہے جو نری افواہوں پر بدگمانی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

ڈارونی نظریۂ ارتقا کی اس حقیقت کو نگاہ میں رکھ کر اب ذرا اس کے علمی و استدلالی مرتبے کا ایک سرسری جائزہ لے لیجیے۔ علم الحیات (biology) کے جس مشکل ترین مسئلے میں سائنس کے علما الجھ رہے ہیں وہ دراصل یہ سوال ہے کہ زندگی کا مبدأ کیا ہے۔ قرآن اس کا جواب دیتا ہے کہ زندگی کا مبدأ خدا کا حکم (امرِ رب) ہے۔ وہ صرف خدا کا حکم ہی ہے جو بے جان مادّے میں آثارِ حیات پیدا کر دیتا ہے، لیکن مغرب کی نشاۃ ثانیہ کے دور میں موجودہ سائنس جن لوگوں کے ہاتھوں نشو و نما پاتا رہا ہے ان کی کوشش یہ رہی ہے کہ اس کارخانۂ ہستی میں کسی فوق الفطرت ذات (super natural) کی کارفرمائی و کاریگری ماننے اور محسوس کرنے سے جس طرح بھی بن پڑے، پہلو بچائیں۔ اُن کی خواہش یہ رہی ہے کہ اس کارگاہِ فطرت کے اندر ہی انھیں اس کی کارفرما طاقت کا بھی کہیں سراغ مل جائے۔ اسی بنیادی غلطی نے اُن کے لیے وہ مشکل سوالات پیدا کیے جنھیں حل کرنے کے لیے ان کو قیاس آرائیوں سے کام لینا پڑا۔ قیاس آرائیوں ہی سے انھوں نے اس سوال کو بھی سلجھانا چاہا کہ حیات میں اس تنوع کی وجہ کیا ہے اور مختلف انواع کے درمیان تفاضل کا سبب کیا ہے۔ ڈارون اُن لوگوں میں سے ایک ہے جنھوں نے اس طرز پر ان سوالات کی تحقیق کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے خود کبھی یہ نہیں کہا کہ وہ حقیقت کو پا گیا ہے۔ اس کے نظریے کے قائلین میں

سے جو لوگ فی الواقع سائنٹسٹ ہیں وہ بھی اپنے قیاس کو حقیقت اور واقعہ نہیں قرار دیتے۔ مگر جن لوگوں کو سائنس کی اُڑتی ہوئی ہوا لگ گئی ہے وہ اس زور شور سے اس کا ذکر کرتے ہیں کہ گویا حقیقت بے نقاب ہو کر ان کے سامنے آ کھڑی ہوئی ہے۔

ڈارون نے جب تحقیق و تجسس کا آغاز کیا اس وقت اگر وہ قرآن کے دیے ہوئے نقطۂ آغاز (starting point) سے چلتا تو اس نتیجے پر پہنچتا کہ زندگی کی شکلوں میں یہ تنوع اور تفاضُل، جو ایک بے نظیر ترتیب کے ساتھ واحد الخلیہ بھنگے (unicellular molecule) سے لے کر انسان تک میں نظر آ رہا ہے۔ یہ ایک حکیم کے منصوبے (design) کا نتیجہ ہے جو مختلف انواع کی زندگی کے لیے مناسب ماحول اور سازگار حالات فراہم کرنے کے بعد انھیں ان کی مخصوص نوعی خصوصیات کے ساتھ بتدریج وجود میں لاتا چلا گیا ہے اور جن انواع کی ضرورت اس کے خاکے میں باقی نہیں رہی ہے انھیں مٹاتا بھی رہا ہے۔ لیکن جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، یہ لوگ منصوبہ ساز (designer) کو ماننے سے جی چراتے ہیں اور اس کی کارگاہ میں اس کی کارفرمائی کے نشانات دیکھنا نہیں چاہتے۔ اس لیے جو مشہودات ان کے مشاہدے میں آتے ہیں اُن کی توجیہہ یہ کسی ایسے طریقے سے کرنا چاہتے ہیں جس سے یہ کارخانہ خود بخود چلتا اور ترقی کرتا ہوا سمجھا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ ڈارون نے تنوع اور تفاضُل کی توجیہہ ارتقا کے اُس نظریے سے کی جو اُس کے نام سے مشہور ہے، اور یہی وجہ ہے کہ یورپ نے جو اُس وقت تک اپنے الحاد کو پاؤں کے بغیر چلا رہا تھا، لپک کر یہ لکڑی کے پاؤں ہاتھوں ہاتھ لیے اور نہ صرف اپنے سائنس کے تمام شعبوں میں، بلکہ اپنے فلسفہ و اخلاق اور اپنے علوم عمران تک میں ان کو نیچے سے نصب کر لیا۔ حالانکہ علمی اور عقلی حیثیت سے اس توجیہہ میں اتنے جھول تھے اور ہیں کہ مشکل ہی سے کوئی صاف دماغ کا آدمی اس کو منظر (phenomena) کی ممکن توجیہات میں سے ایک قابل لحاظ توجیہہ قرار دے سکتا ہے۔

پیچیدہ اور گہری علمی تنقید سے بچتے ہوئے میں آپ کو ایک مثال سے ڈارو ینی نظریۂ ارتقا کا اصلی و بنیادی ضعف سمجھانے کی کوشش کروں گا۔ فرض کیجیے کہ مریخ سے سائنس کا ایک پروفیسر اپنے کچھ شاگردوں کے ساتھ علمی تحقیقات کے لیے زمین پر آتا ہے، اور یہ بھی

تھوڑی دیر کے لیے مان لیجیے کہ ان آنے والوں کی بینائی میں کوئی ایسی کمزوری ہے جس کی وجہ سے وہ یہاں انسان کو تو نہیں دیکھ سکتے، مگر اس کی مصنوعات اور اس کے تمدن کے آلات و وسائل کو بخوبی دیکھ سکتے ہیں۔ یہ محقق پروفیسر یہاں انسان کی جو مصنوعات دیکھتا ہے ان میں اسے شکلوں اور نوعیتوں کا فرق صاف نظر آتا ہے، وہ یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ ان میں سے بعض چیزیں دوسری چیزوں سے زیادہ بہتر ہیں۔ دورانِ تحقیق میں اس کو یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ بعض چیزیں پہلے رائج نہ تھیں، بعد میں ہوئیں، بعض قدیم سے رائج رہی ہیں اور اب تک رائج چلی آ رہی ہیں، اور بعض پہلے رائج تھیں مگر اب مفقود ہیں۔ کچھ زمانے تک وہ اس بکھرے ہوئے منظر کی اشیا کو اپنے ذہن میں مرتب کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ مختلف قسم کی اشیا کی انواع اور اصناف میں تقسیم کر کے ان کے درجات قائم کر لیتا ہے۔ اس کے بعد وہ تحقیق کا قدم آگے بڑھاتا ہے اور یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ آخر یہ متنوع اور متفاضل اشیا بنیں کیسے، ـــــ اور ان کے تنوع اور تفاضل میں اور بعض کے باقی اور بعض کے معدوم ہو جانے میں کیا اسباب اور کیا قوانین کارفرما ہیں۔

اس سوال کا جواب اگرچہ یہ بھی ممکن تھا کہ یہاں اغلباً ایسی اور ایسی صفات کی کوئی ہستی وجود میں ہے جو ان چیزوں کو اپنی مختلف مصلحتوں کے لحاظ سے بناتی ہے، جن چیزوں کی ضرورت باقی ہے انھیں بنائے چلی جاتی ہے، جن کی ضرورت باقی نہیں رہی انھیں بنانا چھوڑ چکی ہے، اور جن کی ضرورت اب کسی دوسری شکل کی چیز سے بہتر طور پر پوری ہونے لگی ہے انھیں بنانا چھوڑتی جا رہی ہے، لیکن کسی وجہ سے یہ مریخی محقق کسی ایسی ہستی کو فرض کرنے سے بچنا چاہتا ہے، اس لیے وہ قیاس کا رُخ دوسری طرف پھیر کر اپنے منظر کی توجیہہ اس طرح شروع کر دیتا ہے کہ ان تمام مصنوعات کی ابتدا غالباً صنعت کے ایک ہی ابتدائی تخم سے ہوئی تھی، پھر اس میں ارتقا شروع ہوا اور ماحول کے فلاں فلاں اسباب سے ان اشیا کی مختلف انواع وجود میں آئیں، پھر انواع نے ایک دوسرے کے خلاف کشمکش شروع کی اور ایک دوسرے سے بڑھ کر اپنے ماحول سے اپنے آپ کو موافق کرنے اور ماحولی طاقتوں سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی، اس کشمکش میں جو مصنوعات ناکارہ رہ گئیں وہ مٹ گئیں اور

جو کامیاب ہوئیں انھیں ماحول نے بقا کے لیے چن لیا۔ یہی کشمکش ان مصنوعات کی شکلوں اور صفتوں کے ارتقا کی موجب ہوئی اور بقا کی جدوجہد ہی میں ایک نوع کی چیزیں ترقی کرتے کرتے دوسری نوع کی مصنوعات میں تبدیل ہوتی چلی گئیں۔

مثلاً وہ قیاس کرتا ہے کہ چھکڑے کی نوع مدتوں زور لگاتی رہی یہاں تک کہ اس کے بعض قابل تر افراد کی ترکیب میں تغیرات رونما ہوتے چلے گئے اور بالآخر وہ بگھی میں تبدیل ہوگئے۔ پھر بگھی کی نوع نے زور لگانا شروع کیا حتیٰ کہ اس کے بعض قابل افراد کی ترکیب میں پھر تغیر آنے لگا اور بالآخر وہ موٹر میں تبدیل ہوگئے۔ پھر بعض موٹروں نے اونچے اونچے درختوں اور مکانوں اور عمارتوں کو دیکھ کر ان کے اوپر پہنچنا چاہا اور اس کوشش میں اچکنا شروع کیا یہاں تک کہ اچکتے اچکتے ان کے پر نکل آئے اور بالآخر وہ ہوائی جہاز میں تبدیل ہوگئیں۔

اس محقق جلیل کے ساتھ مریخ کے سائنس کالج سے جو طالب علم آئے تھے وہ عرض کرتے ہیں کہ قبلہ چھکڑے سے بگھی اور بگھی سے موٹر اور موٹر سے ہوائی جہاز تک بتدریج جو ارتقا ہوا ہوگا تو لازماً چھکڑے اور بگھی کے درمیان، اور بگھی اور موٹر کے درمیان، اور موٹر اور ہوائی جہاز کے درمیان بکثرت ایسی کڑیاں پائی جانی چاہییں جو ان میں سے ہر دو نوعوں کے بیچ کا فاصلہ ابھی طے کر رہی ہوں، اور اس فاصلے میں ہر ہر قدم پر ان درمیانی کڑیوں کے مختلف افراد ایک قافلے کی طرح آگے پیچھے چلتے نظر آنے چاہییں۔ مثلاً بگھی اور موٹر کے درمیانی فاصلے میں بہت سی ایسی اقسام کی گاڑیاں ملنی چاہییں جو ابھی کچھ بگھی ہوں اور کچھ موٹر ہونے کے مختلف درجوں میں ہوں۔ اور اسی طرح موٹر اور ہوائی جہاز کے درمیان ایسی بہت سی اقسام کی سواریاں پائی جانی چاہییں جو ابھی پَر نکال رہی ہوں۔

اس سوال کو سن کر پروفیسر صاحب کچھ دیر سوچتے ہیں، پھر کہتے ہیں کہ ہاں، یہ درمیانی کڑیاں ضرور پائی جاتی ہوں گی۔ بگھی تو دیکھو تمھارے سامنے موجود ہے۔ اس بگھی سے ''بگھ موٹرا'' بنا ہوگا، پھر وہ ''موٹر بگھے'' میں تبدیل ہوا ہوگا، پھر اس نے ''موٹر بگھ'' کی شکل اختیار کی ہوگی، پھر وہ اس موٹر کار میں تبدیل ہوگیا جسے تم دیکھ رہے ہو۔ پھر موٹر اپنی ارتقائی

جدوجہد سے ''پنکھ موٹرا'' بنی ہوگی، پھر وہ ''موٹر پنکھ'' میں تبدیل ہوئی ہوگی، پھر ''موٹر پنکھا'' پیدا ہوا ہوگا، پھر وہی تبدیل ہوکر یہ ہوائی جہاز بن گیا جو تمھیں اڑتا ہوا نظر آ رہا ہے۔ یہ بیچ کی کڑیاں جن کے نام میں نے لیے ہیں ضرور کہیں نہ کہیں پائی جاتی ہوں گی، جاؤ اور مٹی کے ڈھیروں میں انھیں تلاش کرو۔

استاد تو یہ کہہ کر خاموش ہوگیا، مگر شاگرد جو مربخ ہی سے انسان کے خلاف ایک تعصب دل میں لیے ہوئے آئے تھے، اس کی اس نادر تحقیق پر ایسا ایمان لائے کہ انھوں نے استاد کے کلام میں سے ''غالباً'' اور ''ہوا ہوگا'' کو بھی نکال دیا اور اب وہ اپنی تحریروں اور تقریروں میں اس کو ''یقیناً'' اور ''ہے'' کے ساتھ بیان کرنے لگے ہیں۔ ان کے علمی لیکچروں میں ''موٹر بگھا'' اور ''پنکھ موٹرا'' وغیرہ خیالی موجودات کا ذکر اس طرح آتا ہے گویا کہ یہ چیزیں کہیں ان کے میوزیم میں موجود ہیں۔ حالانکہ موجود اگر کچھ ہے تو وہ صرف بگھی، موٹر اور ہوائی جہاز ہے۔

ڈارون کے نظریے اور ڈارونیت کے متبعین پر یہ تمثیل بالکل ٹھیک راست آتی ہے۔ اس نظریے کے اصلی لٹریچر کو آپ دیکھیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس کی ساری بنیاد ''ہوگا'' پر ہے۔ حالانکہ سائنس میں اصلی قابل اعتبار چیز ''ہے'' ہے نہ کہ ''ہوگا''۔ میں پوچھتا ہوں کہ اگر سائنس میں ''ہوگا'' بھی کوئی اہمیت رکھتا ہے تو ایک ''ہوگا'' اور دوسرے ''ہوگا'' میں فرق کیوں ہو؟ خصوصاً جبکہ ایک ''ہوگا''۔۔۔ دوسرے ''ہوگا'' سے کچھ زیادہ ہی لگتا ہوا ہو۔ جب آپ اس کے لیے تیار ہیں کہ مشہودات کی توجیہہ میں ''ہوگا'' کو بھی مان لیں تو ڈارون کے ''ہوگا'' سے میرا یہ ''ہوگا'' کچھ زیادہ ہی لگتا ہوا ہے کہ زندگی کا آغاز اور زندہ اشیا کا تنوع اور ان کا تفاضل سب کا سب ایک حکیم کے امر اور حکیمانہ تدبر سے ہوا ہوگا۔ میرا یہ ''ہوگا'' ڈارون کے ''ہوگا'' سے زیادہ بہتر طریقے پر تمام مشہودات کی توجیہہ کرتا ہے، کسی سوال کو لاجواب نہیں چھوڑتا، اور سب سے بڑھ کر اس کے حق میں وجہ ترجیح یہ ہے کہ اس طرف تو کوئی آدمی صداقت کے ساتھ ''ہوگا'' سے زیادہ کچھ کہنے کے قابل نہیں ہے مگر اس طرف بہ کثرت صالح ترین انسان، جو کبھی جھوٹ بولتے نہیں پائے گئے، پورے

زور کے ساتھ یہ دعویٰ کر چکے ہیں کہ "ہے" اور ہم آنکھوں دیکھی بات کہہ رہے ہیں کہ "ہے"۔ پھر کیا وجہ ہے کہ سائنس کے طالب علم ادھر آنے کے بجائے اُدھر جا رہے ہیں؟ کیا اس کی کوئی وجہ اُس خدا بیزاری سے سوا بھی ہے جو قرونِ متوسطہ سے سائنس کے طالب علموں کو میراث میں ملی ہے؟ اگر یہی بات ہے تو "جذبات" کا نام لوگوں نے "علم" کیوں رکھ چھوڑا ہے۔

علمی اور عقلی حیثیت سے اس نظریے میں جو کمزوریاں ہیں اُن سے قطع نظر کر کے اگر دیکھا جائے کہ فلسفہ اور اخلاق اور علوم تمدن و اجتماع میں داخل ہو کر اس ظالم تخیل نے انسان کو برباد کرنے کے لیے کیسے شدید فتنے برپا کیے ہیں، تو شاید کسی صاحب بصیرت آدمی کو یہ ماننے میں ذرّہ برابر تامل نہ ہوگا کہ موجودہ دور میں جن نظریات نے انسان کے ساتھ سب سے زیادہ دشمنی کی ہے، یہ ڈارونیت ان سب کی سرتاج ہے۔ اس نے انسان کو یقین دلایا کہ تو جانوروں میں سے بس ایک جانور ہے۔ اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ آدم کی اولاد آج پورے اطمینان کے ساتھ اپنی زندگی کے ہر پہلو میں حیوانیت کا برتاؤ کر رہی ہے اور اسی کا یہ اثر ہے کہ انسان اپنی زندگی کے قوانین اور اصول کسی برتر ماخذ ہدایت میں تلاش کرنے کے بجائے حیوانات کی زندگی میں تلاش کر رہا ہے۔ پھر یہ ڈارون ہی کا نظریہ ہے جس نے انسان کے سامنے پورے نظام کائنات کو ایک رزم گاہ کی حیثیت سے پیش کیا ہے اور اس کو بتایا ہے کہ نزاع اور جنگ اور کشمکش ہی اصل تقاضائے فطرت ہے۔ اس کشمکش میں جو زور آور ہے وہی زندہ اور کامیاب ہے اور وہی صالح اور برحق ہے۔ بخلاف اس کے جو کمزور ہے وہی غیر صالح ہے اور اس کا مٹنا اور فنا ہو جانا قوانین فطرت کا ایک ایسا نتیجہ ہے جس کو برحق ہونا ہی چاہیے۔ آج یہ اسی طرز فکر کی برکات ہیں کہ انسانی افراد سے لے کر طبقات، اقوام اور ممالک تک سب کے سب دنیا کو حقیقت میں ایک رزم گاہ بنائے ہوئے ہیں اور فطرت کا تقاضا انھوں نے یہی سمجھا ہے کہ جو طاقتور ہے وہ کمزور کو فنا کر دے۔

ترجمان القرآن
(محرم، صفر ۱۳۶۳ھ جنوری و فروری ۱۹۴۴ء)

# خطبہ تقسیمِ اسناد

(یہ خطبہ ۱۹۴۰ء میں پنجاب کے ایک اسلامیہ کالج میں تقسیم اسناد کی تقریب پر عرض کیا گیا تھا۔)

فاضل اساتذہ، معزز حاضرین اور عزیز طلبہ!

آپ کے اس جلسۂ تقسیم اسناد (قدیم اصطلاح کے مطابق جلسۂ دستار بندی) میں مجھے اپنے خیالات کے اظہار کا جو موقع دیا گیا ہے اس کے لیے میں حقیقتاً بہت شکر گزار ہوں۔ حقیقتاً کا لفظ میں خصوصیت کے ساتھ اس لیے بول رہا ہوں کہ یہ شکر گزاری رسمی نہیں بلکہ حقیقی ہے، اور گہرے جذبۂ قدر شناسی پر مبنی ہے۔ جس نظام تعلیم کے تحت آپ کا یہ عالی شان ادارہ قائم ہے اور جس کے تحت تعلیم پا کر آپ کے کامیاب طلبہ سند فراغ حاصل کر رہے ہیں، میں اس کا سخت دشمن ہوں اور میری دشمنی کسی ایسے شخص سے چھپی ہوئی نہیں جو مجھے جانتا ہے۔ اس امر واقعی کے معلوم و معروف ہونے کے باوجود جب یہاں اس تقریب پر مجھے خطبہ عرض کرنے کے لیے مدعو کیا گیا تو فطری بات تھی کہ میرا دل ایسے لوگوں کے لیے قدر و اعتراف کے جذبے سے بھر جائے جو اپنے طریق کار کے دشمن کی باتیں سننے کے لیے بھی اپنے قلب میں کافی وسعت رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ مجھے آپ کی اس مہربانی پر بھی شکر گزار ہونا چاہیے کہ آپ نے مجھے عین اس وقت اپنی قوم کے ان نوجوانوں سے خطاب کرنے کا موقع دیا ہے جبکہ یہ آپ سے رخصت ہو کر ہماری طرف عملی زندگی کے میدان میں آنے والے ہیں۔

معزز سامعین! اب مجھے اجازت دیجیے کہ میں تھوڑی دیر کے لیے آپ کی طرف سے رُخ پھیر کر اپنے اُن عزیزوں سے مخاطب ہو جاؤں جو آج یہاں سے ڈگری لے رہے ہیں کیونکہ وقت کم ہے اور

غریبِ شہر سخن ہائے گفتنی دارد!

عزیزانِ من! آپ نے یہاں اپنی زندگی کے بہت سے قیمتی سال صرف کرکے تعلیم حاصل کی ہے۔ بڑی امنگوں کے ساتھ آپ اس وقت کا انتظار کررہے تھے جبکہ آپ کو اپنی محنتوں کا پھل ایک ڈگری کی صورت میں یہاں سے ملنے والا ہے۔ ایسے موقع پر جسے آپ اپنے نزدیک مبارک موقع سمجھتے ہوں گے آپ کے جذبات کی نزاکت کا مجھے پورا احساس ہے، اور اسی لیے آپ کے سامنے اپنے خیالات کا صاف صاف اظہار کرتے ہوئے میرا دل دُکھتا ہے، مگر میں آپ سے خیانت کروں گا اگر محض نمائشی طور پر آپ کے جذبات کی رعایت کرکے وہ بات آپ سے نہ کہوں جو میرے نزدیک سچی ہے اور جس سے آپ کو آگاہ کرنا اس وقت، اور اسی وقت میں ضروری سمجھتا ہوں، کیونکہ اس وقت آپ اپنی زندگی کے ایک مرحلے سے گزر کر دُوسرے مرحلے کی طرف جارہے ہیں۔ دراصل میں آپ کی اس مادرِ تعلیمی کو...... اور مخصوص طور پر اسی کو نہیں بلکہ تمام مادرانِ تعلیمی کو...... درسگاہ کے بجائے قتل گاہ سمجھتا ہوں۔ میرے نزدیک آپ فی الواقع یہاں قتل کیے جاتے رہے ہیں، اور یہ ڈگریاں جو آپ کو ملنے والی ہیں، یہ دراصل موت کے صداقت نامے (death certificates) ہیں جو قاتل کی طرف سے آپ کو اس وقت دیے جارہے ہیں جبکہ وہ اپنی حد تک اس بات کا اطمینان کر چکا ہے کہ اس نے آپ کی گردن کا تسمہ تک لگا رہنے نہیں دیا ہے۔ اب یہ آپ کی اپنی خوش قسمتی ہے کہ اس منضبط اور منظم قتل گاہ سے بھی جان سلامت لے کر نکل آئیں۔ میں یہاں اس صداقت نامۂ موت کے حصول پر آپ کو مبارک باد دینے نہیں آیا ہوں بلکہ آپ کا ہم قوم ہونے کی وجہ سے جو ہمدردی قدرتی طور پر میں آپ کے ساتھ رکھتا ہوں وہ مجھے یہاں کھینچ لائی ہے۔ میری مثال اس شخص کی سی ہے جو اپنے بھائی بندوں کا قتلِ عام ہو چکنے کے بعد لاشوں کے ڈھیر میں یہ ڈھونڈتا پھرتا ہو کہ کہاں کوئی سخت جان بسمل ابھی سانس لے رہا ہے۔

یقین جانیے، یہ بات میں مبالغے کی راہ سے نہیں کہہ رہا ہوں۔ میں اخباری زبان میں ”سنسنی“ پیدا کرنا نہیں چاہتا۔ فی الواقع اس نظامِ تعلیم کے متعلق میرا نقطۂ نظر یہی ہے۔

اور اگر میں اس کو ذرا تفصیل کے ساتھ بتاؤں کہ میں کیوں اس نتیجے پر پہنچا ہوں، تو کیا عجب کہ آپ خود بھی مجھ سے اتفاق کرنے پر مجبور ہو جائیں۔

شاید آپ میں سے ہر شخص اس بات کو جانتا ہوگا کہ اگر کوئی پودا ایک جگہ سے اُکھاڑ کر دوسری ایسی جگہ لگا دیا جائے جہاں کی زمین، آب و ہوا، موسم، ہر چیز اس کی طبیعت کے خلاف ہو تو وہ وہاں کبھی جڑ نہ پکڑ سکے گا۔ یہ دوسری بات ہے کہ مصنوعی طور پر اس کے لیے وہی حالات پیدا کر دیے جائیں جو اس کی قدرتی جائے پیدائش میں تھے، لیکن ظاہر ہے کہ لیبارٹری کی مصنوعی زندگی ہر پودے کو تمام عمر کے لیے میسر نہیں آ سکتی۔ اس غیر معمولی صورتِ حال کو نظر انداز کر دینے کے بعد یہ کہنا بالکل صحیح ہوگا کہ کسی پودے کو اس کی اصلی جائے پیدائش سے اُکھاڑنا اور ایک بالکل مختلف قسم کے ماحول میں لے جا کر لگا دینا دراصل اسے ہلاک کرنا ہے۔

اچھا! اب ذرا اُس بدقسمت پودے کی حالت کا اندازہ کیجیے جو اپنی زمین میں سے اُکھاڑا نہیں گیا، اپنے ماحول سے نکالا بھی نہیں گیا۔ وہی زمین ہے، وہی آب و ہوا ہے، وہی موسم ہے جس میں وہ پیدا ہوا تھا، مگر سائنٹفک طریقوں سے اُس کے اندر ایسی تبدیلی پیدا کر دی گئی کہ اپنی ہی جائے پیدائش میں اُس کی طبیعت اپنے وطن کی زمین، اُس کی آب و ہوا اور اُس کے موسم سے بے لگاؤ اور بیگانہ ہو کر رہ گئی، اور وہ اس قابل نہ رہا کہ اس زمین میں اپنی جڑیں پھیلا سکے، اس ہوا اور اس پانی سے غذا حاصل کر سکے اور اس موسم میں پھل پھول سکے۔ اس اندرونی تغیر کی وجہ سے وہ بعینہٖ ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسری زمین کا پودا ہے اور اجنبی ماحول میں لا کر لگا دیا گیا ہے۔ اب وہ اس کا محتاج ہو گیا ہے کہ اس کے گرد مصنوعی فضا تیار کی جائے اور مصنوعی طور پر اس کی زندگی کا سامان کیا جائے۔ یہ لیبارٹری کی زندگی اگر اسے بہم نہ پہنچے تو وہ جہاں پیدا ہوا ہے، وہیں کھڑے کھڑے زمین چھوڑ دے گا اور مرجھا کر رہ جائے گا۔

پہلا فعل، یعنی ایک پودے کو اُکھاڑ کر اجنبی ماحول میں جا لگانا تو چھوٹے درجے کا ظلم ہے، مگر دوسرا فعل، یعنی ایک پودے کو اسی جگہ جہاں وہ پیدا ہوا ہے، اپنے ماحول سے اجنبی بنا دینا، اس سے عظیم تر ظلم ہے۔ اور جب ایک دو نہیں لاکھوں پودوں کے ساتھ یہی سلوک ہو

رہا ہو، اور اتنے کثیر التعداد پودوں کے لیے لیبارٹری کی مصنوعی فضا بہم پہنچانا محال ہو، تو بے جا نہ ہوگا اگر اسے ظلم کے بجائے قتلِ عام کہا جائے۔

حقیقی صورتِ حال کا جو مطالعہ میں نے کیا ہے، وہ مجھے بتاتا ہے کہ اِن درس گاہوں میں آپ کے ساتھ یہی کچھ ہو رہا ہے۔ آپ ہندوستان[1] کی سرزمین میں مسلم سوسائٹی کے اندر پیدا ہوئے ہیں۔ یہی زمین، یہی تمدّنی آب و ہوا، اور یہی تہذیبی ماحول ہے جس کی پیداوار آپ ہیں۔ آپ کے نشوونما پانے اور پھل پھول لانے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ آپ اسی زمین میں جڑیں پھیلائیں اور اسی آب و ہوا سے زندگی کی طاقت حاصل کریں۔ اس ماحول سے آپ کو جتنی زیادہ مناسبت ہوگی، اسی قدر زیادہ بالیدگی آپ کو نصیب ہوگی اور اسی قدر زیادہ اس چمن کی بہار میں آپ اضافہ کریں گے، مگر واقعہ کیا ہے؟ یہاں جو تعلیم اور تربیت آپ کو ملتی ہے، جو ذہنیت آپ کے اندر پیدا ہوتی ہے، جو خیالات، جذبات اور داعیات آپ کے اندر پرورش پاتے ہیں، جو عادات، اطوار اور خصائل آپ میں راسخ ہوتے ہیں، اور جس طرزِ فکر، رنگِ طبیعت اور طریق زندگی کے سانچے میں آپ ڈھالے جاتے ہیں، کیا وہ سب مل جل کر اس زمین، اس آب و ہوا اور اس موسم سے کوئی مناسبت بھی آپ کے اندر باقی رہنے دیتے ہیں؟ یہ زبان جو آپ لکھتے اور بولتے ہیں، یہ لباس جو آپ پہنتے ہیں، یہ طرزِ زندگی جو آپ اختیار کرتے ہیں، یہ نظریات اور افکار جو آپ اس تعلیم سے حاصل کرتے ہیں، ان سب چیزوں کو آخر کون سا لگاؤ اُن کروڑوں بھائیوں کے ساتھ ہے جن کے درمیان آپ کا جینا اور مرنا ہے، اور اُس تمدّن کے ساتھ ہے جو آپ کے چاروں طرف چھایا ہوا ہے؟ آپ کی شخصیت اس ماحول میں کس قدر بیگانہ، اور یہ ماحول آپ کی شخصیت کے لیے کتنا اجنبی ہے! کاش آپ کے اندر اتنی حس ہی باقی رہنے دی گئی ہوتی کہ آپ اس بیگانگی کو اور اس کی اذیت کو محسوس کر سکتے۔

آپ اتنا تو بآسانی سمجھ سکتے ہیں کہ خام اشیا کو صنعت اور کاریگری سے تیار کرنے کا مُدعا یہی ہوتا ہے کہ وہ زندگی کے لیے کارآمد اور مفید بن سکیں۔ جو چیز اس طرح تیار کی گئی

---

[1] خیال رہے کہ یہ تقسیمِ ہند سے کئی سال پہلے کا خطبہ ہے۔

ہو کہ اُس سے یہ مدعا حاصل نہ ہو سکے، وہ خود بھی ضائع ہوئی، اور اس پر کاریگری بھی فضول صَرف کی گئی۔ کپڑے پر خیاطی کی قابلیت اِسی لیے صَرف کی جاتی ہے کہ وہ جسم پر راست آئے۔ یہ بات حاصل نہ ہوئی تو اس کاریگری نے کپڑے کو بنایا نہیں، بگاڑ دیا۔ خام جنس پر طباخی کا فن صَرف کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ کھانے کے قابل ہو جائے۔ اگر وہ کھانے ہی کے قابل نہ ہوئی تو باورچی نے اُسے ضائع کیا نہ کہ بنایا۔ بالکل اسی طرح تعلیم کا مدعا بھی یہ ہوتا ہے کہ سوسائٹی میں جن نئے انسانوں نے جنم لیا ہے، اور جن کی جبلّی صلاحیتیں ابھی خام حالت میں ہیں، ان کو بنا سنوار کر اور بہتر طریقے پر نشوونما دے کر اس قابل بنا دیا جائے کہ جس سوسائٹی نے انھیں جنم دیا ہے، وہ اس کے مفید اور کارآمد فرد بن سکیں اور اس کی زندگی کے لیے بالیدگی اور فلاح و ترقی کا ذریعہ ہوں، مگر جو تعلیم افراد کو اپنی سوسائٹی اور اس کی حقیقی زندگی سے اجنبی بنا دے، اس کے حق میں اس کے سوا آپ اور کیا فتویٰ دے سکتے ہیں کہ وہ افراد کو بناتی نہیں بلکہ ضائع کرتی ہے؟ ہر قوم کے بچے دراصل اس کے مستقبل کا محضر ہوتے ہیں۔ قدرت کی طرف سے یہ محض ایک لوحِ سادہ کی شکل میں آتا ہے، اور قوم کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ خود اس پر اپنے مستقبل کا فیصلہ لکھے۔ ہم وہ دیوالیہ قوم ہیں جو اس محضر پر اپنے مستقبل کا فیصلہ خود لکھنے کے بجائے اِسے دوسروں کے حوالے کر دیتی ہے کہ وہ اس پر جو چاہیں ثبت کر دیں، خواہ وہ ہماری اپنی موت کا فتویٰ ہی کیوں نہ ہو۔

جب آپ کوئی کپڑا اسلواتے ہیں اور وہ آپ کے جسم پر راست نہیں آتا تو مجبوراً آپ اُسے مارکیٹ میں لے جاتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اونے پونے بیچ کر کچھ دام ہی سیدھے کر لیں۔ اگر کپڑا کوئی ذی شعور ہستی ہو تو وہ خود بھی اپنا کوئی مصرف اس کے سوا نہیں سوچ سکتا کہ کہیں نہ کہیں اس کے سے ناپ اور اس کی سی تراش خراش کے کپڑے کی مانگ ہو تو وہ وہاں کھپ جائے۔ جب تک کسی جسم پر وہ راست نہ آئے گا، نیلام گھروں اور کباڑ خانوں میں مارا مارا پھرتا رہے گا۔ ایسا ہی حال اُن لوگوں کا بھی ہے جو ان درسگاہوں سے تیار ہو کر نکلتے ہیں۔ جس سوسائٹی نے انھیں تیار کرایا ہے اس کے پاس جب یہ تیار ہو کر واپس پہنچتے ہیں، تو وہ بھی محسوس کرتی ہے اور یہ خود بھی محسوس کرتے ہیں کہ یہ اُس کے تمدن اور اس کی

زندگی کے لیے ٹھیک نہیں بنے۔ جس طرح معدہ اُس غذا کو قبول نہیں کرتا جو اس کے لیے مناسب نہ ہو۔ اسی طرح سوسائٹی بھی طبعی طور پر اُن افراد کو اپنے اندر کھپا نہیں سکتی جو اس کے لیے مناسب نہ ہوں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ان کو اپنے کام کا نہ پا کر نیلام کے لیے پیش کر دیتی ہے، جس قدر قیمت پر بھی یہ بک سکتے ہیں، بیچ ڈالتی ہے، اور یہ خود بھی اپنی زندگی کا کوئی مصرف اس کے سوا نہیں سمجھتے کہ کہیں بک جائیں۔ آپ غور تو کیجیے، کس قدر سخت خسارے میں ہے وہ قوم جو اپنی بہترین انسانی متاع دوسروں کے ہاتھ بیچتی ہے؟ ہم وہ زیاں کار لوگ ہیں جو انسان دے کر جوتا اور کپڑا اور روٹی حاصل کرتے ہیں! قدرت نے جو انسانی طاقت (man power) اور دماغی طاقت (brain power) ہم کو خود ہمارے اپنے کام کے لیے دی تھی وہ دوسروں کے کام آتی ہے۔ ان ہٹے کٹے جسموں میں جو قوت بھری ہوئی ہے، ان بڑے بڑے سروں میں جو قابلیتیں بھری ہوئی ہیں، اِن چوڑے چکلے سینوں میں جو دل طرح طرح کی طاقتیں رکھتے ہیں، جنھیں خدا نے ہمارے لیے عطا کیا تھا، ان میں سے بمشکل ایک دو فی صد ہی ہمارے کام آتے ہیں، باقی سب کو دوسرے خرید لے جاتے ہیں۔ اور لطف یہ ہے کہ اس خسارے کی تجارت کو ہم بڑی کامیابی سمجھ رہے ہیں۔ کسی کی سمجھ میں نہیں آتا کہ ہمارا اصل سرمایۂ زندگی تو یہی انسانی طاقت ہے۔ اسے بیچنا نفع کا سودا نہیں بلکہ سراسر ٹوٹا ہے۔

مجھے بکثرت ایسے نوجوانوں سے ملنے کا موقع ملتا ہے جو اعلیٰ تعلیم پا رہے ہیں، یا تازہ تازہ فارغ ہوئے ہیں۔ سب سے پہلے میں یہ تحقیق کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ انھوں نے اپنی زندگی کا کوئی مقصد بھی معین کیا ہے یا نہیں، مگر میری مایوسی کی انتہا نہیں رہتی جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ مشکل سے ہزاروں میں کوئی ایک ایسا ملتا ہے جو اپنے سامنے زندگی کا کوئی مقصد رکھتا ہو، بلکہ بیشتر اصحاب تو ایسے ہیں جن کے ذہن میں اس امر کا سرے سے کوئی تصور ہی نہیں ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی مقصد بھی ہونا چاہیے یا ہوسکتا ہے۔ مقصد کے سوال کو وہ محض فلسفیانہ یا شاعرانہ سمجھتے ہیں اور عملی حیثیت سے یہ طے کرنے کی کوئی ضرورت اُن کو محسوس نہیں ہوتی کہ آخر دنیا کی زندگی میں ہماری کوششوں اور محنتوں کا اور ہماری تمام دوڑ

دھوپ کا کوئی منتہا (goal) اور کوئی مقصود بھی ہونا چاہیے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ نوجوانوں کی یہ حالت دیکھ کر میرا سر چکرانے لگتا ہے۔ میں حیران ہو کر سوچنے لگتا ہوں کہ اُس نظامِ تعلیم کو کس نام سے یاد کروں جو پندرہ بیس سال مسلسل دماغی تربیت کے بعد بھی انسان کو اس قابل نہیں بناتا کہ وہ اپنی قوتوں اور قابلیتوں کا کوئی مصرف اور اپنی کوششوں کا کوئی مقصود معین کر سکے، بلکہ زندگی کے لیے کسی نصب العین کی ضرورت ہی محسوس کر سکے۔ یہ انسانیت کو بنانے والی تعلیم ہے یا اس کو قتل کرنے والی؟ بے مقصد (aimless) زندگی بسر کرنا تو حیوانات کا کام ہے۔ اگر آدمی بھی صرف اس لیے جیے کہ جینا ہے، اور اپنی قوتوں کا مصرف بقائے نفس اور تناسُل کے سوا کچھ نہ سمجھے تو آخر اس میں اور دوسرے حیوانات میں کیا فرق باقی رہا۔

میری اس تنقید کا یہ مُدعا ہرگز نہیں ہے کہ آپ کو ملامت کروں! ملامت تو قصوروار کو کی جاتی ہے اور آپ قصوروار نہیں بلکہ مظلوم ہیں، اس لیے میں دراصل آپ کی ہمدردی میں یہ سب کچھ کہہ رہا ہوں۔ میں چاہتا ہوں کہ اب جو آپ زندگی کے عملی میدان میں قدم رکھنے کے لیے جارہے ہیں تو پوری طرح اپنا جائزہ لے کر دیکھ لیں کہ فی الواقع اس مرحلے پر آپ کس پوزیشن میں ہیں!!

آپ ملّتِ اسلام کے افراد ہیں۔ یہ ملّت کوئی نسلی قومیّت نہیں ہے کہ جو اس میں پیدا ہو وہ آپ سے آپ مسلم ہو۔ یہ محض ایک ایسے تمدّنی گروہ (cultural group) کا نام بھی نہیں ہے جس کے ساتھ محض معاشرتی حیثیت سے وابستہ ہونا مسلم ہونے کے لیے کافی ہو۔ دراصل اسلام ایک مخصوص نظامِ فکر (Ideology) کا نام ہے جس کی بنیاد پر تمدّنی زندگی اپنے تمام شعبوں اور پہلوؤں کے ساتھ تعمیر ہوتی ہے، اس ملّت کا بقا بالکل اس بات پر منحصر ہے کہ جو افراد اس میں شامل ہوں، وہ اس نظامِ فکر کو سمجھتے ہوں، اس کی رُوح سے آشنا ہوں اور اپنی تمدنی زندگی کے ہر شعبے میں اس رُوح کی عملی تفسیر و تعبیر پیش کرنے پر قادر بھی ہوں اور آمادہ بھی۔ خصوصیت کے ساتھ ملّت کے اہلِ دماغ طبقے (intelligentsia) کے لیے تو سب سے بڑھ کر اس علم و فہم اور اس عمل کی ضرورت ہے، کیونکہ یہی طبقہ ملّت کا رہنما اور پیش رَو

ہے۔ اگرچہ ہر قوم اور ہر گروہ کو اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کا اہلِ دماغ طبقہ اس کی مخصوص قومی تہذیب کے رنگ میں پوری طرح رنگا ہوا ہو، لیکن ملتِ اسلام کو اس کی سب سے زیادہ ضرورت ہے، کیونکہ یہاں ہماری انفرادیت (individuality) کی اساس نہ خاک ہے، نہ خون، نہ رنگ، نہ زبان، نہ کوئی اور مادّی چیز، بلکہ صرف اسلام ہے۔ ہمارے زندہ رہنے اور ترقی کرنے کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے کہ ہماری ملّت کے افراد، اور خصوصاً اہلِ دماغ طبقے، اسلامی طرزِ فکر اور اسلامی طرزِ عمل کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہوں! اس لحاظ سے ان کی تعلیم اور تربیت میں جتنی اور جیسی کمزوری ہوگی، اس کا عکس ہماری ملّت کی زندگی میں جوں کا توں نمودار ہوگا اور اگر وہ اس سے بالکل خالی ہوں تو یہ دراصل ہماری موت کا نشان ہوگا!

یہ وہ حقیقت ہے جس سے یہاں کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا، مگر کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ موجودہ نظامِ تعلیم میں ملتِ اسلام کے نونہالوں کی تعلیم و تربیت کے لیے جو انتظام کیا جاتا ہے وہ دراصل اُن کو اس ملّت کی پیشوائی کے لیے نہیں بلکہ اس کی غارت گری کے لیے تیار کرتا ہے؟ ان درس گاہوں میں آپ کو فلسفہ، سائنس، معاشیات، قانون، سیاسیات، تاریخ اور دوسرے تمام وہ علوم پڑھائے جاتے ہیں جن کی مارکیٹ میں مانگ ہے، مگر آپ کو اسلام کے فلسفے، اسلام کی اساسِ حکمت، اسلام کے اصولِ معیشت، اسلام کے اصولِ قانون، اسلام کے نظریۂ سیاسی اور اسلام کی تاریخ اور فلسفۂ تاریخ کی ہوا تک نہیں لگنے پاتی۔ اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے؟ آپ کے ذہن میں زندگی کا پورا نقشہ اپنے تمام جزئیات اور تمام پہلوؤں کے ساتھ بالکل غیر اسلامی خطوط پر بنتا ہے۔ آپ غیر اسلامی طرز پر سوچنے لگتے ہیں۔ غیر اسلامی نقطۂ نظر سے زندگی کے ہر معاملے کو دیکھتے ہیں اور دیکھنے پر مجبور ہوتے ہیں، کیونکہ اسلامی نقطۂ نظر کبھی آپ کے سامنے آتا ہی نہیں۔ منتشر طور پر کچھ معلومات اسلام کے متعلق آپ تک پہنچتی ہیں، مگر وہ غیر مستند اور بسا اوقات غلط اوہام و خرافات کے ساتھ ملی جلی ہوتی ہیں۔ ان معلومات سے اس کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا کہ آپ ذہنی طور پر اسلام سے اور زیادہ بعید ہو جاتے ہیں۔ آپ میں سے جو لوگ محض آبائی مذہب کی وجہ

سے اسلام کے ساتھ گہری عقیدت رکھتے ہیں، وہ دماغی طور پر غیر مسلم ہو جانے کے باوجود کسی نہ کسی طرح اپنے دل کو سمجھاتے رہتے ہیں کہ اسلام حق تو ضرور ہوگا، اگر چہ سمجھ میں نہیں آتا۔ اور جو لوگ اس عقیدت سے بھی خالی ہو چکے ہیں، وہ اسلام پر اعتراض کرنے اور اس کا مذاق اُڑانے سے بھی نہیں چوکتے۔

اس قسم کی تعلیم پانے کے ساتھ عملاً جو تربیت آپ کو میسر آتی ہے، جس ماحول میں آپ گھرے رہتے ہیں، اور عملی زندگی کے جن نمونوں سے آپ کو واسطہ پیش آتا ہے، اُن میں مشکل ہی سے کہیں اسلامی سیرت و اخلاق اور اسلامی طرزِ عمل کا نشان پایا جاتا ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ جن لوگوں کو نہ علمی حیثیت سے اسلام کی واقفیت بہم پہنچائی گئی ہو، نہ عملی حیثیت سے اسلامی تربیت دی گئی ہو، وہ فرشتے تو نہیں ہیں کہ خود بخود مسلمان بن کر اُٹھیں۔ ان پر وحی تو نازل نہیں ہوتی کہ خود بخود ان کے دل میں علم دین ڈال دیا جائے۔ وہ پانی اور ہوا سے تو اسلامی تربیت اخذ نہیں کر سکتے۔ اگر وہ فکر اور عمل دونوں حیثیتوں سے غیر اسلامی شان رکھتے ہیں، تو یہ اُن کا قصور نہیں بلکہ ان درس گاہوں کا قصور ہے جو موجودہ نظامِ تعلیم کے ماتحت قائم کی گئی ہیں۔ درحقیقت یہ میرا وجدان ہے، جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ ان درس گاہوں میں دراصل آپ کو ذبح کیا جاتا ہے اور اس ملّت کی قبر کھودی جاتی ہے جس کے نونہال آپ ہیں۔ آپ نے جس سوسائٹی میں جنم لیا، جس کے خرچ پر تعلیم پائی، جس کی فلاح کے ساتھ آپ کی فلاح اور جس کی زندگی کے ساتھ آپ کی زندگی وابستہ ہے، اس کے لیے آپ بیکار بنا کر رکھ دیے گئے ہیں۔ آپ کو صرف یہی نہیں کہ اس کی فلاح کے لیے کام کرنے کے قابل نہیں بنایا گیا، بلکہ دراصل آپ کو باضابطہ اور منظم طریقے پر ایسا بنا دیا گیا ہے کہ بلا ارادہ آپ کی ہر حرکت اس ملّت کے لیے فتنہ ساماں ہو، حتیٰ کہ آپ اس کی خیر خواہی کے لیے بھی کچھ کرنا چاہیں تو وہ اس کے حق میں مضر ثابت ہو، اس لیے کہ آپ اس کی فطرت سے بیگانہ اور اس کے ابتدائی اُصولوں تک سے بیگانہ رکھے گئے ہیں اور آپ کی پوری دماغی تربیت اُس نقشے پر کی گئی ہے جو ملّتِ اسلام کے نقشے کے بالکل برعکس ہے۔

اپنی اس پوزیشن کو اگر آپ سمجھ لیں، اور اگر آپ کو پوری طرح احساس ہو جائے کہ فی

الواقع کس قدر خطرناک حالت کو پہنچا کر اب آپ کو کارزارِ زندگی کی طرف جانے کے لیے چھوڑا جا رہا ہے، تو مجھے یقین ہے کہ آپ کچھ نہ کچھ تلافیٔ مافات کی کوشش ضرور کریں گے۔ پوری تلافی تو شاید اب بہت ہی مشکل ہے، تاہم میں آپ کو تین باتوں کا مشورہ دوں گا جن سے آپ کافی فائدہ اُٹھا سکتے ہیں:

(۱) جہاں تک ممکن ہو عربی زبان سیکھنے کی کوشش کیجیے، کیونکہ اسلام کا ماخذِ اصلی، یعنی قرآن اِسی زبان میں ہے اور اس کو جب تک آپ اس کی اپنی زبان میں نہ پڑھیں گے، اسلام کا نظامِ فکر کبھی آپ کی سمجھ میں پوری طرح نہ آ سکے گا۔ عربی زبان کی تعلیم کا پرانا ہولناک طریقہ اب غیر ضروری ہو گیا ہے۔ جدید طرزِ تعلیم سے آپ چھ مہینے میں اِتنی عربی سیکھ سکتے ہیں کہ قرآن کی عبارت سمجھنے لگیں۔

(۲) قرآن مجید، سیرتِ رسولؐ اور صحابۂ کرام کی زندگی کا مطالعہ اسلام کو سمجھنے کے لیے ناگزیر ہے۔ جہاں آپ نے اپنی زندگی کے ۱۲، ۱۵ سال دوسری چیزوں کے پڑھنے میں ضائع کیے ہیں، وہاں اس سے آدھا بلکہ چوتھائی وقت ہی اس چیز کے سمجھنے میں صرف کر دیجیے جس پر آپ کی ملّت کی اساس قائم ہے، اور جس کو جانے بغیر آپ اس ملّت کے کسی کام نہیں آ سکتے۔

(۳) جو کچھ بھلی یا بُری رائے آپ نے ناکافی اور منتشر معلومات کی بنا پر اسلام کے متعلق قائم کر رکھی ہو، اس سے اپنے ذہن کو خالی کر کے اس کا باقاعدہ مطالعہ (systematic study) کیجیے، پھر جس رائے پر بھی آپ پہنچیں گے، وہ قابلِ وقعت ہو گی۔ تعلیم یافتہ آدمیوں کے لیے یہ کسی طرح موزوں نہیں ہے کہ وہ کسی چیز کے متعلق کافی معلومات حاصل کیے بغیر رائے قائم کریں۔

اب میں اس دُعا کے ساتھ اپنا یہ خطبہ ختم کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کی مدد کرے اور آپ کو اس خطرے سے بچائے جس میں آپ پھنسا دیے گئے ہیں۔

ترجمان القرآن

(محرم، صفر ۱۳۶۳ھ بمطابق جنوری، فروری ۱۹۴۴ء)

# لباس کا مسئلہ*

اگر تمدّن کے پیدا کردہ زوائد سے الگ کر کے لباس کو محض اس فطری احتیاج کے لحاظ سے دیکھا جائے جس نے اوّل اوّل انسان کو اس کے اختیار کرنے پر اُکسایا تھا، تو وہ صرف ایک ایسی چیز ہے جو شرم و حیا کے فطری جذبات کے تحت جسم کے خاص حصوں کو چھپائے اور موسمی اثرات سے اس کو محفوظ کرے۔ اپنی سادہ صورت میں ایسا لباس جو اِن دو ضرورتوں کو پورا کرتا ہو، قریب قریب ایک ہی وضع کا ہونا چاہیے۔ کیونکہ سب انسانوں کے جسم ایک سے ہیں، اور ان کو چھپانے کی آسان اور متبادر صورتیں بھی ایک ہی سی ہیں۔ زیادہ سے زیادہ موسموں کے اختلاف کی بنا پر ان کی صورتوں میں اتنا اختلاف ہوسکتا ہے کہ جہاں گرمی ہو، وہاں کے لباس ہلکے اور کم حصۂ جسم پر حاوی ہوں، اور جہاں سردی ہوں، وہاں کے لباس بھاری اور زیادہ حصۂ جسم پر چھائے ہوئے ہوں۔

قدیم ترین انسانوں کے متعلق جو معلومات ہم تک پہنچی ہیں، اُن سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ لباس جس زمانے میں محض فطرت کے ابتدائی اقتضا اور مجرّد انسانی ضروریات پر مبنی تھا، اس وقت اس کی صورتوں میں کچھ زیادہ تنوع نہ تھا، اور جو کچھ تھا بھی تو وہ زیادہ تر موسمی اثر کے اختلاف کی بنا پر تھا، لیکن رفتہ رفتہ جب انسان کے شعور نے ترقی کی، تہذیب کی طرف قدم بڑھایا، صنعتیں پیدا ہوئیں، نئے نئے وسائل دریافت کیے گئے، اور اُس فطری ملکہ نے انسان کے مزاج میں نشوونما پایا جسے ”مذاق“ کہتے ہیں، تو رفتہ رفتہ فطرت کی ابتدائی ضروریات پر کچھ اور چیزوں کا اضافہ ہونے لگا۔ یہ نئے آنے والے اثرات چونکہ

---

(*) یہ مضمون ابتداً ۱۹۲۹ میں رسالہ ”معارف“ اعظم گڑھ کے لیے لکھا گیا تھا، پھر ۱۹۴۰ میں اسے ”ترجمان القرآن“ میں دوبارہ شائع کیا گیا، اور اب یہاں نقل کیا جارہا ہے۔

مختلف قوموں میں کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے مختلف تھے، اس لیے مختلف قوموں نے ابتدائی فطری لباس پر جو اضافے کیے وہ بھی اپنی صورتوں اور کیفیتوں کے لحاظ سے لامحالہ مختلف ہی ہونے چاہیے تھے اور فی الواقع مختلف ہوئے۔

مختلف قوموں میں لباس کی مختلف وضعوں کی پیدائش اور پھر ان کا تغیر و تبدل اور نشوو ارتقا جن بے شمار چھوٹے بڑے اسباب کے زیر اثر ہوتا ہے، اُن سب کا احاطہ ناممکن ہے۔ ہزارہا سال کے دوران میں قوموں کی اجتماعی زندگی اور ہر قوم کے افراد کی شخصی زندگی بے حد وحساب خارجی و داخلی تاثیرات سے متاثر ہوتی ہے، جن کا ریکارڈ کہیں محفوظ نہیں رہتا بلکہ بہت سے اثرات تو ایسے لطیف ہوتے ہیں کہ محسوس تک نہیں ہوتے، لیکن جزئیات سے قطع نظر کر کے اگر ہم ان بڑے بڑے عوامل کا استقصا کریں جن کے اثر سے مختلف قوموں میں مختلف طرزوں کے لباس رواج پاتے ہیں، تو وہ حسبِ ذیل آٹھ عنوانات کے تحت تقسیم کیے جاسکتے ہیں:

(۱) جغرافی حالات، جو ایک ملک کے باشندوں کو ایک خاص قسم کا لباس اور طرزِ معاشرت اختیار کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔

(۲) اخلاقی و مذہبی تصورات، جن کے اختلاف کی وجہ سے مختلف قوموں میں عورتوں اور مردوں کے لباس مختلف صورتیں اختیار کرتے ہیں۔

(۳) فطری مذاق، جس کا نشوونما ہر قوم میں مختلف اثرات کے تحت مختلف طور پر ہوتا ہے، اور اسی اختلافِ مذاق کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ ہر قوم کی پسند دوسری قوم سے کچھ نہ کچھ مختلف ہوتی ہے۔

(۴) طرزِ معاشرت، جو ہر قوم کے مخصوص جغرافی، تمدنی، معاشی اور عقلی اور اخلاقی حالات کے تحت ایک مخصوص صورت میں نشوونما پاتا ہے، اور ہر قوم فطرتاً اُسی وضع کا لباس اختیار کرتی ہے جو اس کے عام طرزِ معاشرت سے مناسبت رکھتا ہو۔

(۵) معاشی حالات جس کے تحت ایک قوم کے عام ذرائعِ کسبِ معیشت، اس کے پیشے، اس کی صنعتیں، اور اس کی مالی حالت (افلاس یا خوش حالی) سب چیزیں آ

جاتی ہیں۔ ہر قوم کا لباس لازمی طور پر اُس کے اِن حالات کے مطابق ہوتا ہے اور ان کے تغیر کے ساتھ ساتھ فطرتاً لباس میں بھی تغیر ہوتا جاتا ہے۔

(۶) تہذیب و شائستگی، جس میں ہر قوم ایک خاص مرتبے پر ہوتی ہے اور اس کا قومی لباس لازماً اُس کی تہذیب و شائستگی کے معیار کا ساتھ دیتا ہے۔

(۷) قومی روایات، جن کے تحت ایک نسل اپنے بزرگوں سے ایک خاص قسم کا طرزِ زندگی اور طرزِ لباس وراثت میں پاتی ہے، اور تھوڑا بہت تغیر و تبدل کر کے اپنے بعد کی نسل کے لیے چھوڑ جاتی ہے۔ مظاہرِ زندگی کا یہ تسلسل درحقیقت قومی وجود کے تسلسل کا ضامن ہوتا ہے۔ اس لیے ہر قوم فطرتاً اس کو عزیز رکھتی ہے۔

(۸) بیرونی اثرات، جو ہر قوم کے خیالات اور طرزِ زندگی پر دوسری قوموں کے میل جول سے پڑتے ہیں، مگر یہ امر کہ ایک قوم کس حد تک اور کس طرح دوسروں سے اثر پذیر ہوتی ہے، بڑی حد تک اُس کے سیاسی اور ذہنی و اخلاقی حالات پر منحصر ہوتا ہے۔

یہ وہ بڑے بڑے عوامل ہیں جو ایک قوم کے لباس، اور صرف لباس ہی نہیں بلکہ اس کی پوری اجتماعی زندگی پر ہمہ گیر اقتدار رکھتے ہیں اور ہر قوم کا لباس انھی کے مشترک عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس تجزیے کی مدد سے جب ہم قومی لباس کے مسئلے پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ دو بنیادی حقیقتیں ہمارے ہاتھ آتی ہیں:

ایک یہ کہ لباس محض ایک بیرونی آلۂ ستر پوشی اور اوپری ذریعہ حفاظت جسم ہی نہیں ہے، بلکہ قومی نفسیات، قومی تہذیب و تمدّن، قومی روایات اور قوم کی اجتماعی حالت کے اندر بہت گہری جڑیں رکھتا ہے۔ وہ دراصل اُس رُوح کا مظہر اور ذریعۂ نمود ہے جو جسمِ قومی میں کارفرما ہوتی ہے۔ ہر قوم کا لباس درحقیقت ایک زبان ہے، جس کے ذریعے سے اِس کی قومیّت کلام کرتی ہے اور دُنیا کو اپنی اجتماعی شخصیت سے روشناس کراتی ہے۔

دوسرے یہ کہ لباس کی تہہ میں جتنے عوامل کارفرما ہیں، جغرافی حالات کے سوا باقی سب کے سب ایسے ہیں جو ہر قوم میں ہر آن ایک غیر محسوس رفتار کے ساتھ بدلتے رہتے

ہیں۔ اُن میں کوئی چیز ساکن و جامد نہیں ہے بلکہ ہر ایک فطرتاً تغیر پذیر ہے۔ اور اُن کا تغیر و ارتقا لازمی طور پر صرف لباس ہی پر نہیں بلکہ پوری قومی زندگی پر آہستہ آہستہ اثر انداز ہوتا رہتا ہے۔ ایک ترقی کرنے والی قوم میں جب علوم وفنون پھیلتے ہیں، خیالات میں روشنی آتی ہے، صنعت وحرفت اور تجارت میں فروغ ہوتا ہے، معاشی حیثیت سے خوش حالی بڑھتی ہے، دوسری قوموں کے ساتھ زیادہ میل جول کا موقع ملتا ہے، اور اُن کے اخلاق و معاشرت اور تہذیب وتمدّن سے اس کو مختلف قسم کے سبق حاصل ہوتے ہیں، تو قدرتی طور پر خود بخود اس کی اجتماعی زندگی میں ایک ارتقائی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے جذبات بدلتے ہیں۔ فطری مذاق سدھرتا ہے۔ طرزِ معاشرت میں خوبی ونفاست آ جاتی ہے۔ شائستگی کا معیار بلند ہوتا ہے۔ نئی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے نئی صورتیں اختیار کی جاتی ہیں۔ قومی روایات کا احترام زیادہ ستھری شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ زندگی کے تمام شعبوں کی تدریجی ترقی کے ساتھ ساتھ قومی لباس بھی مادّہ وصورت دونوں کے اعتبار سے زیادہ حسین، زیادہ خوش وضع اور زیادہ شائستہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس اِرتقائی عمل کی کسی منزل میں بھی اس کی ضرورت پیش نہیں آتی کہ کوئی کانفرنس منعقد کر کے، یا پارلیمنٹ میں کوئی ریزولیوشن پاس کر کے ساری قوم کے لیے لباس کی کوئی خاص تراش مقرر کی جائے یا کسی خاص طرزِ لباس کو یک لخت رائج کر دیا جائے۔ اجتماعی عوامل کی مشترک گردش کے اثر سے خود بخود ہی پرانے اوضاعِ لباس میں اصلاحیں ہوتی جاتی ہیں، نئی نئی وضعیں چل نکلتی ہیں، اور مجموعی حیثیت سے پوری قوم کا مذاق ومزاج اپنی افتادِ پرواز کے مطابق لباس کو بہتر بناتا چلا جاتا ہے۔

قومی لباس کی پیدائش، اس کے تغیر وتبدل اور اس کے نشوو ارتقا کی فطری صورت یہی ہے۔ اور اس کے برعکس غیر فطری یا مصنوعی صورت یہ ہے کہ ایک قوم کا لباس بہ تکلف بدلوایا جائے اور کسی دوسری قوم سے اس کا لباس مانگ لایا جائے۔ جہاں تک نفسِ تغیّر کا تعلق ہے، وہ فطری ارتقا کی صورت میں بھی ہوتا ہے اور غیر فطری انقلاب کی صورت میں بھی، مگر دونوں قسموں کے تغیر میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ پہلی قسم کا تغیر ایسا ہے جیسے ایک درخت کا نشوونما، کہ وہ جتنا جتنا بڑھتا ہے، اس کے رنگ روپ، جسامت، پھل پھول، پتیوں اور

شاخوں میں تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں، مگر ان تمام تغیرات کے باوجود درخت کی خودی جوں کی توں رہتی ہے۔ اِملی کا درخت ہے تو آخر وقت تک اِملی کا درخت ہی رہے گا، اور آم کا درخت ہے تو ارتقا کے ہر درجے میں اس کی آمیّت بدستور قائم رہے گی۔ زمین، ہوا، پانی، گرمی، دھوپ ہر ایک چیز سے بہت کچھ لے گا، مگر جو کچھ بھی لے گا اسے اپنی خودی کا جز بنالے گا۔ بخلاف اس کے دوسری قسم کا تغیر ایسا ہے جیسے ایک درخت چلا تو تھا اِملی ہونے کی حیثیت سے مگر یکایک اس پر آم کی چھال لاکر چپکا دی گئی اور آم ہی کی شاخیں اور پتیاں اس پر جڑ دی گئیں۔ اب کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ عجوبہ فی الحقیقت ہے کیا۔ آم ہے کہ اِملی؟ اس طرح کہ مصنوعی اور جعلی تغیرات سے فی الواقع کوئی حقیقی اور نتیجہ خیز تغیر پیدا نہیں ہوتا، بلکہ فطری ارتقا کے راستے میں اُلٹا خلل واقع ہوتا ہے، مگر جو لوگ اجتماعی مسائل میں کوئی بصیرت نہیں رکھتے اور محض سطحی نظر سے زندگی کے معاملات کو دیکھتے ہیں، وہ بچوں کی سی سادہ لوحی کے ساتھ یہ خیال کرتے ہیں کہ لباس اور طرزِ معاشرت کی کچھ ظاہری شکلوں کے بدل دینے سے ایک قوم فی الحقیقت بدل جاتی ہے۔

عموماً تغیرِ لباس کے حق میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں، وہ یہ ہیں کہ اس سے ایک پسماندہ قوم کی ذہنیت بدلتی ہے۔ سکون و جمود کی جگہ حرکت پیدا ہوتی ہے۔ تنزل و انحطاط کے دَور کا لباس اُتارتے ہی وہ تمام اندرونی کمزوریاں جو اُس دَور کے ساتھ مختص تھیں، اور وہ ساری دلچسپیاں جو اُس دَور کی زندگی کے ساتھ وابستہ تھیں، یکایک کافور کی طرح اُڑ جاتی ہیں۔ نیا لباس پہنتے ہی، خصوصاً جبکہ وہ کسی ترقی یافتہ قوم سے لیا گیا ہو، قوم کے نفسیات اور اس کی زندگی میں ایک آنی اور دفعی تغیر واقع ہوتا ہے۔ اُس میں خود بخود ترقی یافتہ ہونے کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو آگے بڑھی ہوئی قوموں کے برابر سمجھنے لگتی ہے۔ دوسری قومیں بھی اس کو اپنے برابر کا سمجھنے لگتی ہیں۔ اور جب وہ ترقی یافتہ قوموں کا سا طرزِ زندگی اختیار کر لیتی ہے تو اُس میں اُنھی جیسی شائستگی، عملی سرگرمی اور فعلیّت بھی پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ مہذب اور کارکن قوموں میں جو لباس اور طرزِ زندگی پیدا ہوا ہے، اسے اختیار کرنا مہذب اور کارکن بننے کے لیے ضروری بھی ہے اور مفید بھی...... یہ اور اسی قسم کے بہت سے

دلائل اس فعل کی تائید میں دیے جاتے ہیں، لیکن یہ سب محض سطحی خیالات ہیں جن کی تہہ میں کوئی تفکّر اور کوئی بصیرت نہیں ہے۔ پھر ان خیالات کی سند میں بعض بڑی بڑی نامور شخصیتیں بھی پیش کی جاتی ہیں، اور یہ توقع کی جاتی ہے کہ اِن شخصیتوں کے نام سنتے ہی آدمی پر ہول طاری ہو جائے گا[۱] مگر واقعہ یہ ہے کہ جن کی سند پیش کی جاتی ہے فکر و بصیرت کے اعتبار سے اُن کا درجہ بھی اُن لوگوں سے کچھ زیادہ اُونچا نہیں ہے جو ان کی سند پیش کرتے ہیں۔ اپنے متبعین کی طرح وہ بیچارے خود بھی فکری حیثیت سے سطح بیں اور علمی حیثیت سے کم مایہ ہیں۔ ہنگامی حالات میں کامیاب تدبیریں اختیار کر کے اگر کسی فوجی جنرل نے اپنی قوم کو تباہی سے بچالیا ہو تو بلاشبہ وہ قدر و عزت کا مستحق ہے، مگر اس کی قدر اتنی ہی کی جاسکتی ہے جتنا وہ فی الواقع ہے، اور اُسی حیثیت سے کی جاسکتی ہے جس حیثیت سے اس نے کارِ نمایاں انجام دیا ہے۔ اُس کے حقیقی مرتبے سے آگے بڑھا کر اسے مفکّر اور مصلح اور معمارِ تہذیب و تمدّن کی حیثیت دینا ایسی ہی بے عقلی ہے جیسے کسی اچھے انجینئر نے اگر سیلاب کے بند باندھ کر کسی بستی کو تباہی سے بچالیا ہو تو اسے ہر معنی میں مدبّرِ اعظم اور نجات دہندہ سمجھ لیا جائے اور کہا جائے کہ اب محکمۂ حفظانِ صحت کا نگران بھی اس کو بنادو اور تعلیمات کی نگرانی بھی اسی کے سپرد کر دو۔

اُصولی حیثیت سے جو کچھ اوپر بیان کیا جاچکا ہے، وہ تغیر پسند حضرات کے دلائل کی غلطی واضح کرنے کے لیے بالکل کافی ہے، لیکن زمانے کی روش کے اثر سے جو غلط فہمیاں عام طور پر دماغوں میں گھر کر چکی ہیں، ان کا نکلنا مشکل نظر آتا ہے۔ لہٰذا ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ میں اس حرکت کے خلاف اپنے دلائل زیادہ صراحت کے ساتھ بیان کروں۔

(۱) پہلے یہ ثابت کیا جاچکا ہے کہ لباس کی وضع قطع بجائے خود کوئی مستقل بالذات چیز نہیں ہے بلکہ بہت سے قدرتی اور اجتماعی عوامل کے مشترک عمل کا نتیجہ ہے۔ یہ حقیقت

---

(۱) واضح رہے کہ یہ مضمون اُس زمانے میں لکھا گیا تھا جبکہ بعض مسلمان ملکوں کے فرمانروا اپنی اپنی قوموں کے لباس زبردستی بدلوا کر ان کو ترقی یافتہ بنا رہے تھے اور ہمارے ملک میں بھی بعض طبقے ترقی کے اس نسخے کو آزمانے پر زور دے رہے تھے۔

اگر تسلیم کر لی جائے تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان عوامل کے عمل سے کسی قوم میں جو خاص وضع لباس پیدا ہوئی ہو، وہی اُس کی فطری وضع ہے، اُس کو ترک کر کے یکا یک کوئی ایسی نئی وضع اختیار کر لینا جو مناسب طور پر ان عوامل کے مشترک عمل سے نہ پیدا ہوئی ہو، بالکل ایک خلافِ وضع فطری فعل ہے۔

(۲) ایک قوم کے لباس کا نہایت قریبی تعلق اُس کے طرزِ معاشرت سے ہوتا ہے اور اس کا طرزِ معاشرت اس کی پوری تمدّنی زندگی سے کئی طرح کے روابط اور مناسبتیں رکھتا ہے۔ لباس و طرزِ معاشرت کے فطری تغیرات میں تو یہ مناسبتیں برقرار رہتی ہیں، کیونکہ اس صورت میں زندگی اپنے تمام شعبوں کے ساتھ بحیثیت مجموعی حرکت کرتی ہے، لیکن اگر غیر فطری طریقہ پُرتکلّف اور تصنّع کے ساتھ لباس و طرزِ معاشرت کو بدل دیا جائے، یا صرف لباس میں تغیر کر دیا جائے تو ساری اجتماعی زندگی میں ایک برہمی و بے ربطی پیدا ہو جاتی ہے، اس لیے کہ زندگی کے دوسرے شعبے اس تغیر کا ساتھ نہیں دیتے اور ایک دوسرے سے بے جوڑ ہو کر رہ جاتے ہیں۔

(۳) لباس کا شائستہ وخوب صورت ہونا اور ترقی یافتہ حالات کے مناسب ہونا دراصل منحصر ہے اس بات پر کہ قوم خود اجتماعی حیثیت سے ترقی کرے اور ایک شائستہ، متمدّن، خوش مذاق، روشن خیال اور عملی قوم بن جائے! اِس راہ میں وہ جتنی جتنی آگے بڑھتی جائے گی، اسی نسبت سے اِس کے قومی لباس میں خود بخود اصلاح ہوتی جائے گی۔ ترقی پذیر نفس اجتماعی آپ سے آپ خالص فطری طریقے سے بلاارادہ اور بلاتکلف کچھ اپنی پرانی چیزوں میں ترمیم واصلاح کرے گا اور کچھ دوسروں کی مناسب چیزیں لے کر اپنے ہاں اس طرح سجالے گا کہ وہ موزونیّت کے ساتھ اس میں کھپ جائیں گی۔ اصلاح وترقی میں پیش قدمی کے اس فطری طریقے کو چھوڑ کر آنِ واحد میں ایک لباس کی جگہ دوسرا لباس بدل لینا ایسا ہی ہے جیسے چھلانگ مار کر ایک حالت سے دوسری حالت میں پہنچ جانے کی کوشش کی جائے۔ اجتماعی زندگی

میں اس قسم کی چھلانگیں مارنے سے کوئی حقیقی تغیر واقع نہیں ہوتا۔

(۴) کسی قوم کی اجتماعی حالت کے ترقی کرنے سے پہلے اس کے لباس و معاشرت کو بلند کرنا اور اسے کسی ایسے مرتبے پر لے جانے کی کوشش کرنا جو اس کے حقیقی مرتبے سے اونچا ہو، بالکل ایسا ہے جیسے کسی نابالغ بچے کو ہیجان خیز ماحول میں رکھ کر، گرم گرم غذائیں اور تیز تیز دوائیں کھلا کر زبردستی حدِ بلوغ کو پہنچایا جائے۔ اس طرح کی غیر معمولی ’’تبلیغ‘‘ سے اس غریب بچے کے نظامِ جسمانی و احوالِ ذہنی میں جو شدید اختلال پیدا ہوگا، اسی پر اُس برہمی و ابتری کو قیاس کر لینا چاہیے جو زبردستی ’’مہذب و شائستہ‘‘ بنائے جانے سے کسی قوم کے اجتماعی نظام اور اس کی ذہنی و اخلاقی حالت میں برپا ہوگی۔

(۵) ایک قوم کی معاشی حالت جس طرزِ لباس و معاشرت کا بار برداشت کر سکتی ہو، اس سے زیادہ بھاری لباس و معاشرت کا بوجھ اُس پر لاد دینا اُسے عملاً تباہ کرنے کا ہم معنی ہے۔ لباس و معاشرت کے ساتھ وہ خوش حال قوموں کے دوسرے تمدّنی ڈھنگ اختیار کرنے کی بھی کوشش کرے گا، اور اس کے نتائج اس کے حق میں تباہ کن ہوں گے۔

(۶) لباس، زبان اور رسم الخط وہ اوّلین چیزیں ہیں جن کے سہارے ایک قوم کی انفرادیت قائم ہوتی ہے۔ اگر کسی قومیّت کے ان سہاروں کو گرا دیا جائے تو اس کی انفرادیت آہستہ آہستہ محو ہونے لگتی ہے اور آخرکار وہ دوسری قوموں میں جذب ہو کر رہ جاتی ہے۔ قدیم زمانے کی وہ قومیں جو آج صفحۂ ہستی سے ناپید ہو چکی ہیں، اور جنھیں ہم اُممِ بائدہ کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، سب کی سب اسی وجہ سے فنا ہوئیں۔ ان کے فنا ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ اشخاص جن پر وہ قومیں مشتمل تھیں، سب مٹ گئے اور کوئی نسل دنیا میں چھوڑ کر نہیں گئے بلکہ دراصل ان کی گم شدگی اور فنائیت اس معنی میں ہے کہ ان کی قومی انفرادیت باقی نہیں رہی، انھوں نے اپنی قومیت کے سہاروں کو خود گرا دیا یا گر جانے دیا۔ ان

کے افراد دوسری قوموں کے لباس، زبان، رسم الخط اور آدابِ معاشرت اختیار کرتے چلے گئے۔ آخرکار اُن کی قومیت مضمحل ہوتے ہوتے ناپید ہوگئی۔ یہی حشر اب بھی اُن قوموں کے لیے مقدر ہے جو اپنے نادان لیڈروں کی احمقانہ تدبیروں کو ترقی کا ذریعہ سمجھ کر قبول کر رہی ہیں۔

(۷) ایک قوم کا دوسری قوم کے لباس وطرزِ معاشرت کو اختیار کرنا دراصل احساسِ کمتری کا نتیجہ اور اس کا اعلان ہے۔ اس کے معنی دراصل یہ ہیں کہ وہ اپنے آپ کو خود ذلیل، دنی اور پست سمجھتی ہے۔ اس کے پاس کچھ نہیں ہے جس پر وہ فخر کر سکے۔ اس کے اسلاف کوئی ایسی چیز چھوڑ جانے کے قابل ہی نہ تھے جسے وہ شرم کیے بغیر برقرار رکھ سکتی ہو۔ اس کا قومی مذاق اتنا پست اور اس کا قومی ذہن اتنا کُند ہے، اور اس کے اندر تخلیقی قوتوں کا ایسا فقدان ہے کہ وہ خود اپنے لیے کوئی بہتر طرزِ زندگی پیدا نہیں کر سکتی، وہ اپنے آپ کو مہذب دکھانے کے لیے سب کچھ دوسروں سے مانگ لاتی ہے اور بغیر کسی شرم کے دنیا کے سامنے اس بات کا اعلان کرتی ہے کہ تہذیب، شائستگی، حضارت اور حسن و جمال جو کچھ بھی ہے دوسروں کی زندگی میں ہے، وہی ہر کمال کا معیار ہیں اور ہم خود سینکڑوں ہزاروں برس کی زندگی میں گویا صرف جانوروں کی طرح جیتے رہے ہیں۔ ہم کوئی چیز بھی ایسی پیدا نہ کر سکے جو قدر و عزت کے لائق ہو، یا زندہ رہنے کی مستحق ہو...... یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ جس قوم میں خودداری کا شائبہ بھی باقی ہو، وہ اس طرح اپنی ذلّت و پستی کا مُجسّم اشتہار بننا گوارا نہیں کر سکتی۔ تاریخ اس بات پر گواہ ہے اور خود موجودہ زمانے کے حالات جو ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں، اس امر پر شہادت دیتے ہیں کہ اس حقیر و ذلیل حیثیت کو ایک قوم دو ہی حالتوں میں گوارا کرتی ہے۔ یا تو اُس وقت جبکہ وہ ہر میدان میں دوسری قوموں سے پٹ کر اور پیہم شکستیں کھا کر ہار مان لے اور ڈگیں ڈال دے۔ مثلاً ہندوستان، ترکی، مصر، ایران وغیرہ۔ یا پھر اُس صورت میں جبکہ فی الواقع اس کی پُشت پر کسی قسم کی قابلِ فخر روایات (traditions) نہ

ہوں، اس کی اپنی کوئی تہذیب وثقافت پہلے سے نہ رہی ہو، اس میں اعلیٰ درجے کی تخلیقی قوتیں بھی نہ ہوں، اور وہ اقوامِ عالم کے درمیان محض ایک نو دولتیے کی حیثیت رکھتی ہو، جیسے جاپان۔

(۸) ایک قوم سے دوسری قوم کو اگر کوئی چیز لینی چاہیے اور کوئی چیز درحقیقت لینے کے قابل ہے تو وہ محض اس کی علمی تحقیقات کے نتائج، اس کی تخلیقی واختراعی قوتوں کے ثمرات، اور اس کے وہ عملی طریقے ہیں جن سے اس نے دنیا میں کامیابی حاصل کی ہو۔ اُس کی تاریخ میں، یا اُس کی تنظیمات میں، یا اس کے اخلاقیات میں اگر کوئی مفید سبق ہے تو اسے ضرور حاصل کرنا چاہیے۔ اس کی ترقی اور کامیابی کے اسباب کا پوری چھان بین کے ساتھ استقصا کرنا چاہیے اور ایک ایک چیز جو مفید ہو، اسے لے لینا چاہیے۔ یہ چیزیں انسانیت کی مشترک میراث ہیں۔ ان کی قدر نہ کرنا، اور ان کے لینے میں قومی عصبیت کی بنا پر بخل کرنا محض جاہلیت ہے، لیکن ان چیزوں کو چھوڑ کر دوسری قوم سے اس کے پہننے کے کپڑے اور اس کے رہنے سہنے کے طریقے اور اس کے کھانے کی چیزیں مانگنا، اور انھی کو ترقی کا ذریعہ سمجھنا، بجز اس کے کہ کند ذہنی کی علامت ہے اور کچھ نہیں۔ کیا کوئی عقل مند، ایک لمحے کے لیے بھی یہ تصور کر سکتا ہے کہ یورپ نے کوٹ، پتلون، ٹائی، کالر، ہیٹ اور بوٹ کے ذریعے سے ترقی کی ہے؟ یا اس کی ترقی کے اسباب یہ ہیں کہ وہ چھری کانٹے سے کھانا کھاتا ہے؟ یا اس کی تزئین وآرائش کے سامان، پاؤڈر اور لپ اسٹک اور کاسمیٹکس وغیرہ اس کو اڑا کر ترقی کے آسمان پر لے گئے ہیں؟ یہ بات اگر نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ نہیں ہے، تو آخر کیا وجہ ہے کہ اصلاح وترقی کا نام لینے والے سب سے پہلے انھی چیزوں کی طرف لپکتے ہیں؟ کیوں ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ یورپ کی زندگی میں یہ چمک دمک جو نظر آتی ہے، یہ دراصل صدیوں کی پیہم جدوجہد کا ثمرہ ہے، اور جو قوم بھی لگاتار محنت اور صبر وعزم کے ساتھ کام کرے گی، اس کی زندگی اسی طرح قابلِ رشک ہو سکتی ہے جس طرح آج یورپ کی زندگی پر

رشک کیا جاتا ہے۔

ان دلائل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ایک قوم کا کسی دوسری قوم کے لباس و معاشرت کو اختیار کرنا ایک غیر طبعی اور غیر معقول حالت ہے اور اس میں کسی پہلو سے بھی کوئی معقولیت نہیں ہے۔ معمولی حالات میں کوئی شخص یہ سوچنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کر سکتا کہ اس کے گرد و پیش جو عام طریق زندگی پہلے سے رائج ہے، اسے وہ کیوں چھوڑ دے اور کیوں اس کی جگہ اجنبی لوگوں کا طریق زندگی اختیار کر لے۔ اس قسم کے خیالات ہمیشہ غیر معمولی حالات (abnormal conditions) ہی میں پیدا ہوا کرتے ہیں اور ان کی مثال بالکل ویسی ہی ہے جیسے زمانۂ حمل میں بعض عورتیں مٹی کھانے لگتی ہیں، یا جب آنکھ کی ساخت میں خرابی آ جاتی ہے تو آدمی ہر چیز کو ٹیڑھا دیکھنے لگتا ہے۔

## شرعی نقطۂ نظر

یہاں تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے، وہ خالص اجتماعی نقطۂ نظر سے تھا۔ اب ہم شریعت اسلام کے نقطۂ نظر سے اس مسئلے پر ایک نگاہ ڈالیں گے۔

اسلام دینِ فطرت ہے۔ وہ ہر معاملے میں وہی طریقہ اختیار کرتا ہے جو عقلِ عام اور فطرتِ سلیمہ کے عین مطابق ہے۔ آپ رنگین عینکیں اتار کر صاف نگاہ سے معاملات کو ان کی حقیقی و فطری صورت میں دیکھیے۔ اس طرح کے مشاہدے سے جس نتیجے پر آپ پہنچیں گے وہ بعینہٖ وہی نتیجہ ہو گا جس پر اسلام پہنچا ہے۔ وہ کوئی خاص لباس اور کوئی خاص طرزِ زندگی انسان کے لیے مقرر نہیں کرتا، بلکہ فطری طور پر جس جس طرزِ زندگی اور وضع لباس نے نشو و نما پایا ہے، اس کو جوں کا توں تسلیم کر لیتا ہے۔ البتہ خالص اخلاقی اور اجتماعی نقطۂ نظر سے وہ چند اصول مقرر کرتا ہے، اور چاہتا ہے کہ ہر قوم اپنے قومی لباس اور طرزِ معاشرت میں ان اصولوں کے مطابق اصلاح کر لے۔

ان میں سب سے پہلی چیز ستر کے حدود ہیں۔ اخلاق کے نقطۂ نظر سے اسلام اس کو ضروری سمجھتا ہے کہ تمام مرد، خواہ وہ کسی ملک اور کسی قوم کے ہوں، لازمی طور پر اپنے جسم کے اُن حصوں کو چھپائیں جو ناف اور گھٹنے کے درمیان ہیں۔ اور تمام عورتیں، خواہ زمین کے

کسی خطے میں رہتی ہوں، چہرے اور ہاتھ پاؤں کے سوا اپنے پورے جسم کو مستور[۱] رکھیں۔ اگر کسی قوم کی وضع لباس ایسی ہو کہ ستر کی یہ شرطیں اس میں پوری نہ ہوتی ہوں تو اسلام اس سے مطالبہ کرے گا کہ اپنی وضع میں ان شرطوں کے مطابق اصلاح کر لے۔ اور جب وہ اصلاح کر لے گی تو اسلام کا منشا پورا ہو جائے گا۔ پھر اس کو اس سے کوئی بحث نہیں کہ وہ کس تراش خراش کا لباس پہنتی ہے۔

دوسری ضروری اصلاح جو اسلام نے تجویز کی ہے، وہ یہ ہے کہ مرد ریشم کا لباس اور سونے چاندی کے زیورات پہننا چھوڑ دیں۔ اور مرد اور عورتیں سب ایسے لباس پہننے سے احتراز کریں جن سے فخر و غرور، بے جا نمائش اور عیش پسندی کا اظہار ہو۔ وہ تکبر کے لباس جو زمین پر لٹکتے ہوئے چلتے ہیں۔[۲] اور جنھیں پہن کر ایک انسان دوسرے انسانوں کے مقابلے میں اپنی بڑائی جتاتا ہے، اسلام کی نظر میں لعنت کے قابل ہیں۔ وہ فخر و ریا کے لباس جنھیں پہن کر ایک طبقے کے لوگ عام انسانوں پر اپنی شان اور ترفع کا رُعب جماتے ہیں یا اپنی خوش حالی کی نمائش کرتے ہیں، اسلام کے نزدیک حرام ہیں۔ وہ بھڑکیلے لباس بھی اسلام کو پسند نہیں جن کے اندر نفس پرستی اور عیاشی کی پرورش ہوتی ہے۔ ان چیزوں کو اپنی پوشش سے خارج کر دیجیے۔ پھر آپ کے لیے وہی وضع لباس اسلامی وضع ہے جو آپ کے ملک میں رائج ہو، یا آپ کی سوسائٹی میں مستعمل ہو۔

---

(۱) واضح رہے کہ یہ عورت کے لیے ستر کے حدود ہیں' نہ کہ حجاب کے' ستر وہ چیز ہے جسے عورت کو اپنے شوہر کے سوا ہر ایک سے چھپانا چاہیے۔ خواہ وہ اس کا باپ یا بیٹا ہی کیوں نہ ہو۔ اور حجاب اس سے زائد ایک چیز کا نام ہے جس میں قریبی رشتہ داروں اور غیر مردوں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے۔ اسلام اس کو جائز نہیں رکھتا کہ عورتیں اپنی خانگی زندگی کے حدود سے باہر اپنے حسن اور اپنی آرائش کی نمائش کرتی پھریں۔

(۲) اس کی ایک نمایاں مثال وہ مخصوص لباس ہیں جو بادشاہ' پوپ اور پادری' ہائی کورٹوں کے جج اور اسی طرح کے بعض اونچے اہلِ مناصب خاص خاص رسموں کے موقع پر پہنتے ہیں اور جو شادی کے موقع پر دُلہنوں کو بھی پہنائے جاتے ہیں۔ یہ لباس اتنا لمبا ہوتا ہے کہ پیچھے کئی کئی آدمی اس کو تھامے ہوئے چلتے ہیں۔ یہی وہ لباسِ تکبر ہے' جس کے متعلق نبیؐ نے فرمایا کہ من جر ثوبه خیلاء لم ینظر الله الیه یوم الْقِیٰمَةِ۔ ''جو شخص غرور کے ساتھ اپنا کپڑا زمین پر لٹکاتا ہوا چلے گا' خدا قیامت کے روز اس کی صورت دیکھنا ہرگز پسند نہ کرے گا''۔

تیسری چیز جس کا مطالبہ اسلام کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ شرک اور بت پرستی کی وہ مخصوص علامتیں جنھیں کسی مذہبی فرقے نے اپنے لیے خاص کر رکھا ہو، آپ کے لباس سے خارج ہونی چاہییں۔ مثلاً زنار، صلیب، تصویریں، یا ایسی ہی دوسری چیزیں جو غیر اسلامی شعائر کی تعریف میں آتی ہیں۔

ان اخلاقی وتمدّنی اصلاحات کے ساتھ ہی اسلام یہ بھی چاہتا ہے کہ مسلمانوں کے لباس میں کوئی ایسی امتیازی چیز ضرور ہو، جس سے وہ غیر مسلموں کے مقابلے میں ممیز ہو سکتے ہوں، تاکہ وہ غیر مسلموں میں خلط ملط نہ ہو جائیں، ایک دوسرے کو پہچان سکیں اور ان کے درمیان جماعتی زندگی مستحکم ہو سکے۔ اس غرض کے لیے اسلام نے کوئی خاص وضع یا علامت مقرر نہیں کی ہے، بلکہ اسے عرفِ عام پر چھوڑ دیا ہے۔ عرب میں جب اسلامی تحریک کا آغاز ہوا تو خود رسول اللہؐ اور دوسرے مسلمان وہی لباس پہنتے تھے جو عرب کا عام قومی لباس تھا، لیکن آنحضرتؐ نے مسلمانوں کو مشرکینِ عرب سے ممتاز کرنے کے لیے یہ علامت تجویز فرمادی تھی کہ مسلمان ٹوپی پر عمامہ باندھیں[۱] عام عرب یا تو صرف عمامہ باندھتے تھے یا صرف ٹوپی پہنا کرتے تھے۔ اس وجہ سے ٹوپی پر عمامہ باندھنا مسلمانوں کے لیے وجہِ امتیاز بن گیا، اور اتنے امتیاز کو اس غرض کے لیے کافی سمجھا گیا کہ اس نئی تحریک کے پیرو اپنے ملک کے عام باشندوں سے الگ پہچانے جا سکیں۔ بعد میں جب تمام عرب مسلمان ہو گیا تو اس علامت کی حاجت باقی نہ رہی، کیونکہ اب عربی لباس ہی اسلامی لباس بن گیا تھا، اور اس لباس کو پہننے والا کوئی شخص کافر و مشرک نہ رہا کہ اسے مسلمانوں سے ممیز کرنے کے لیے کسی امتیازی نشان کی حاجت ہوتی۔ اسی طرح جب ایران اور دوسرے ممالک میں

---

(۲) ابوداؤد، ترمذی اور مستدرک میں یہ روایت آئی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: فرق ما بیننا وبین المشرکین العمائم علی القلانس۔ ”یعنی ہمارے اور مشرکین کے درمیان فرق کرنے والی چیز ٹوپی پر عمامہ باندھنا ہے“۔ بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھ لیا کہ یہ تمام مسلمانوں کے لیے دائمی قانون ہے چنانچہ اب بھی بعض لوگ اس فعل کو مسنون قرار دیتے ہیں، لیکن یہ محض بے سمجھے حدیث پڑھنے کا نتیجہ ہے۔ دراصل مسنون صرف یہ ہے کہ جب مسلمان کسی ایسی قوم میں ہو، جس کے اکثر افراد غیر مسلم ہوں تو وہ اپنے لباس میں اُن سے الگ کوئی امتیازی نشان پیدا کر لے۔

اسلام پھیلنا شروع ہوا تو اوّل اوّل اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ نومسلم یا تو عربی لباس پہنیں یا اپنے پرانے ملکی لباس میں کسی خاص علامت (مثلاً عمامہ یا خاص طرز کی عبا) کا اضافہ کرلیں۔ کیونکہ اُس وقت اُن کا ملکی لباس غیر مسلموں کا لباس تھا، اور بغیر کسی شانِ امتیاز کے اس کو استعمال کرنے کی صورت میں مسلمانوں کی الگ جماعتی زندگی کسی طرح نہیں بن سکتی تھی، مگر جب ان ممالک کے اکثر باشندے مسلمان ہو گئے، اور ان کے ملّی لباس میں وہ اخلاقی و تمدّنی اصلاحات نافذ کر دی گئیں جن کا اوپر ذکر ہوا ہے، تو ان کے مختلف مقامی لباس بعینہٖ اسلامی لباس بن گئے۔ موجودہ زمانے میں بھی جن ممالک کے تمام یا اکثر باشندے مسلمان ہو چکے ہیں، اُن کی ملکی لباس اپنی مختلف وضعوں کے باوجود سب کے سب اسلامی لباس ہیں۔ اور جہاں مسلم اور غیر مسلم آبادی مخلوط ہے، وہاں ہر وہ لباس اسلامی لباس ہے جسے پہن کر ایک مسلمان اور ایک غیر مسلم میں تمیز ہو سکے۔ اور جہاں کی ساری آبادی غیر مسلم ہے، وہاں ہر اس شخص کے لیے جو اسلام قبول کرے، یہ ضروری ہے کہ عام غیر مسلموں سے ممتاز ہونے کے لیے اپنی وضع میں کسی ایسی علامت کا اضافہ کر لے جو عموماً اسلامی نشان کی حیثیت سے معروف ہو۔

## تشبُّہ

اس مرحلے پر پہنچ کر ہمارے سامنے تشبُّہ کا مسئلہ آ جاتا ہے۔ تشبُّہ کے معنی ہیں کسی کے مشابہ بننا۔ اور اس معنی کے لحاظ سے تشبُّہ کی چار صورتیں ممکن ہیں، جن میں سے ہر ایک کے متعلق اسلام کے رویے کی توضیح یہاں کی جاتی ہے:

(۱) صنفی تشبُّہ: یعنی مرد کا عورت کے مانند بننا یا عورت کا مرد کے مانند بننا۔ یہ فعل چونکہ فطرت سے انحراف ہے، اور ایک بگڑی ہوئی ذہنیت کی علامت ہے، اس لیے اسلام اسے ملعون قرار دیتا ہے۔ آنحضرتؐ نے اُن مردوں پر جو زنانہ لباس پہنیں اور اُن عورتوں پر جو مردانہ لباس پہنیں، صاف الفاظ میں لعنت فرمائی ہے اور یقیناً ہر وہ شخص جس کا ذہن صحیح و سلیم ہوگا، اس معاملے میں وہی نقطۂ نظر اختیار کرے گا جو اللہ کے نبی کا نقطۂ نظر ہے۔ مرد میں زنانہ پن اور عورت میں مردانہ پن، خواہ کسی

حیثیت سے بھی ہو، ایک نفرت انگیز چیز ہے جسے دیکھ کر طبیعت بے اختیار بغاوت کرتی ہے۔

(۲) قومی تشبُّہ: یعنی ایک قوم کا بحیثیت مجموعی کسی دوسری قوم کی وضع اختیار کر لینا۔ یہ چیز بھی غیر طبعی اور غیر معقول ہے، اور ہمیشہ اُن حالات میں پیدا ہوتی ہے جب کسی قوم میں دیانت کی وبائے عام پھوٹ رہی ہو۔ لہٰذا اسلام اس کو بھی جائز نہیں رکھتا۔ صحابہ کرامؓ کے دَور میں قومی تشبُّہ کی جس طرح روک تھام کی گئی تھی، اور مفتوح ممالک کے باشندوں کو عربیت اختیار کرنے سے جس سختی کے ساتھ منع کیا گیا تھا، اس سے صحیح اسلامی رُوح کا اظہار ہوتا ہے۔

(۳) انفرادی تشبُّہ: یعنی کسی قوم کے بعض افراد کا کسی دوسری قوم کی مشابہت اختیار کرنا۔ یہ دراصل انفرادی سیرت کی کمزوری کا نشان ہے۔ جو افراد اس قسم کی روش اختیار کرتے ہیں، وہ دراصل اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ ان کے نفس میں تلون کی بیماری موجود ہے۔ ان کی سیرت میں پختگی اور استحکام نہیں ہے بلکہ وہ ایک سیّال مادّے کی طرح ہے جو ہر سانچے میں ڈھلنے پر آمادہ رہتا ہے۔ علاوہ ازیں اخلاقی حیثیت سے یہ ایک مکروہ فعل ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص اپنا نسب کسی دوسرے سے ملائے۔ جس طرح وہ قابلِ ملامت ہے، اس لیے کہ اپنی اس حرکت سے دراصل وہ ثابت کرتا ہے کہ اپنے حقیقی باپ کی اولاد ہونے کو وہ باعثِ ننگ سمجھ رہا ہے، اسی طرح وہ شخص بھی قابلِ ملامت ہے جو پیدا تو ایک قوم میں ہو، مگر عزت و افتخار حاصل کرنے کے لیے وضع دوسری قوم کی اختیار کرے، کیونکہ اس طرح وہ دراصل یہ ثابت کرتا ہے کہ جس قوم نے اسے جنم دیا ہے اس سے وابستہ ہونا اس کی نگاہ میں موجبِ عار ہے اور اس کے نزدیک عزت کی شکل صرف یہ ہے کہ اس کا شمار دوسری قوم میں ہو۔ تمدّنی حیثیت سے بھی یہ رویّہ سراسر غلط ہے، جو لوگ اسے اختیار کرتے ہیں، وہ چمگادڑ بن کر رہ جاتے ہیں۔ نہ اس قوم کے رہتے ہیں جس میں پیدا ہوئے ہیں، اور نہ اس قوم کے بن سکتے ہیں جس کے

بنا چاہتے ہیں۔ لَآ اِلٰى هٰٓؤُلَآءِ وَلَآ اِلٰى هٰٓؤُلَآءِ ط (النساء 143:4) ان ہی وجوہ سے صحابہ کرامؓ اور خصوصاً حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے عرب کے اُن افراد کو زجر و توبیخ کی تھی جو بیرونی ممالک میں جا کر عرب کے بدوی لباس چھوڑ بیٹھے تھے اور روم و ایران کے شان دار تمدّن سے مرعوب ہو کر اُن کے لباس اختیار کر لیے تھے۔

(۴) تشبُّہ بالکفّار: یعنی کسی مسلمان کا غیر مسلم کے مشابہ بننا۔ یہ فعل مسلمانوں کی جماعتی وحدت کے لیے نقصان دِہ ہے۔ اس کی وجہ سے مسلمان اور مسلمان کے درمیان اجنبیت پیدا ہوتی ہے اور ان کے باہمی تعلقات میں وہ تعاون و تناصُر نہیں ہوسکتا جو اسلام چاہتا ہے کہ ہو۔ یہ اس بات کی علامت بھی ہے کہ ایک شخص مسلمان ہونے کے باوجود غیر مسلمانوں کی طرف میلانِ طبع رکھتا ہے۔ اور سیاسی نقطۂ نظر سے بھی یہ حرکت مُضر ہے کیونکہ اس میں یہ خطرہ ہے کہ جو شخص غیر مسلموں کے مانند بنا ہوا ہے، اُس کے ساتھ مسلمان ناواقفیت کی وجہ سے غیر مسلموں کا سا معاملہ کریں گے! ان وجوہ سے نبیؐ نے بار بار اس قسم کے تشبُّہ کی ممانعت فرمائی ہے۔ خالفوا الیھود والنصارٰی، خالفوا المجوس۔ یہ الفاظ متعدد احادیث میں ہم کو ملتے ہیں جن سے حضورؐ کا صاف منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان، مسلمان کو دیکھ کر پہچان سکے اور اس کے ساتھ مسلمان کا سا معاملہ کر سکے۔ آپ نے یہ بھی فرما دیا تھا کہ جو مسلمان غیر مسلموں میں مخلوط ہو کر رہے گا، میں اس سے بری الذمہ ہوں، یعنی اگر کسی جنگ میں مسلمان اسے دشمن کا آدمی سمجھ کر قتل کر دیں تو اپنے خون کا وہ خود ذمہ دار ہوگا۔ من تشبہ بقوم فھو منھم کا منشاء بھی یہی تھا کہ جو شخص کسی قوم کے مشابہ بن کر رہے گا وہ لامحالہ اُسی کا فرد سمجھا جائے گا اور اس کے ساتھ وہی برتاؤ کیا جائے گا جو اس قوم کے دوسرے افراد کے ساتھ کیا جاتا ہے۔[1]

ترجمان القرآن

(ذی القعدہ ۱۳۵۸ھ بمطابق جنوری ۱۹۴۰ء)

---

(۱) اس مسئلے پر مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو ہماری کتاب ''مسئلہ قومیت'' ص ۹۶-۱۰۱

# نکاحِ کتابیہ

ایک دوست کا تقاضا ہے کہ ''فرنگیات'' کی درآمد کا فتنہ بڑھتا جا رہا ہے اور ''اہلِ کتاب'' عورتوں سے نکاح کی شرعی اجازت ایک بہانہ بن گئی ہے، لہٰذا اس کے متعلق شرعی احکام کی صحیح تشریح ہونی چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ فی الواقع یہ ایک بڑا فتنہ ہے۔ ہندوستان، مصر اور شام وغیرہ ممالک میں تو اس کا اثر صرف اسی حد تک رہا ہے کہ میم صاحبات نے اسلامی نظامِ معاشرت میں گھس کر تہذیبِ اسلامی کی خوبی بیخ کنی فرمائی، لیکن ترکی میں اس کے سیاسی نتائج بھی نہایت خطرناک ثابت ہوئے ہیں۔ یہ اُن اہم اسباب میں سے ہے جن کی بدولت ترکوں کی عظیم الشان سلطنت تباہ ہوئی۔ اس بنا پر اگر دردمند مسلمانوں کو اس کے سدّ باب کی ضرورت کا احساس ہو تو یہ بالکل جائز ہے، لیکن ہمارے نزدیک مصالح کے کسی ایک پہلو پر ضرورت سے زیادہ زور دے کر کسی شرعی مسئلے میں ترمیم کرنا درست نہیں۔ قرآن مجید جس نے نازل کیا ہے، وہ حکیم مطلق ہے اور اس کی نظر تمام مصالح وضروریات پر غایت درجہ توازن وتناسب کے ساتھ پڑتی ہے۔ اس کے احکام کو سمجھنے اور حالات پر ان کو ٹھیک منطبق کرنے کے لیے ضروری ہے کہ حتی الامکان نظر کو زیادہ سے زیادہ وسعت دے کر تمام چھوٹی اور بڑی مصالح کا جائزہ لیا جائے اور ہر ایک کو رعایت کا وہی درجہ دیا جائے جو خود شارع نے دیا ہے۔

قرآن مجید کی جس آیت میں اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح کی اجازت دی گئی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ

لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ
اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ وَلَا مُتَّخِذِيْٓ اَخْدَانٍ المائدہ 5:5

آج تمھارے لیے پاک چیزیں حلال کردی گئی ہیں اور اُن لوگوں کا کھانا جن کو کتاب دی گئی ہے، تمھارے لیے حلال ہے اور تمھارا کھانا ان کے لیے حلال ہے اور مؤمن عورتوں میں سے پاک دامن عورتیں اور ان لوگوں کی بھی پاک دامن عورتیں جن کو تم سے پہلے کتاب دی جا چکی ہے (تمھارے لیے حلال ہیں) بشرطیکہ تم اُن کو اُن کے مہر ادا کر کے قیدِ نکاح میں لاؤ، نہ یہ کہ کھلم کھلا بدکاری کرنے والے یا چوری چھپے تعلقات رکھنے والے بنو۔

## اختلافاتِ سَلف

اس آیت کی تفسیر میں سَلف کے درمیان بہت کچھ اختلافات ہوئے ہیں، لیکن جمہور علما نے ہر زمانے میں اس کے حکم کو ظاہر الفاظ اور عمومِ اطلاق ہی پر باقی رکھا ہے، اس لیے کہ کسی حکمِ قرآنی کو ظاہر سے پھیرنے اور عام کو خاص کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے، اور یہاں سرے سے کوئی دلیل ہے ہی نہیں۔ قرآن بھیجنے والے سے بڑھ کر صاحب حکمت مقنّن کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا۔ وہ خود اپنے حکم میں کسی استثنا یا تخصیص کی ضرورت سمجھتا ہوتو وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ (المائدہ 5:5) کے ساتھ کوئی قید ضرور بڑھاتا۔ اس کی شانِ تشریع سے یہ امر بہت بعید ہے کہ وہ قانونی احکام کے بیان میں اتنی چست زبان بھی استعمال نہ کرسکے جتنی دُنیا کے واضعینِ قانون استعمال کر لیتے ہیں۔ کس طرح ممکن ہے کہ اس کا مقصد تو اہلِ کتاب کے کسی خاص گروہ کو حلال کرنا ہو، اور وہ بیانِ حکم کے لیے الفاظ ایسے منتخب کرے جو تمام اہلِ کتاب کے لیے عام ہوں، اور جن میں استثنا اور تخصیص کے لیے قطعاً کوئی اشارہ تک نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین اور ائمۂ سلف نے عموماً اس آیت کو اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح کی عام اجازت پر محمول کیا ہے، اور صرف محمول ہی نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے مطابق عمل بھی کیا ہے۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ بن عفّان نے نائلہ بنت فرافصۂ کلبیہ سے نکاح کیا، جو نصرانیہ تھی۔ حضرت طلحہ بن عبیداللہ نے ایک شامی یہودیہ سے نکاح کیا۔ حذیفہ بن الیمان اور کعب بن مالک اور مغیرہ بن شعبہ وغیرہم نے بھی کتابیات سے نکاح کیے یا ان کو نکاح کے پیغام دیے۔

## ابنِ عمرؓ کا مسلک

صحابہ میں سے صرف ایک ابنِ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جنھوں نے اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح کو مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مشرک عورتوں کو حرام کیا ہے۔ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ (البقرہ 221:2) مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لائیں اور میں نہیں جانتا کہ اس سے بڑھ کر بھی کوئی شرک ہوسکتا ہے کہ عیسیٰ بن مریم یا کسی بندۂ خدا کو خدا قرار دیا جائے۔ اس بنا پر وہ تمام اُن اہلِ کتاب کی عورتوں کو حرام قرار دیتے ہیں جن کے اعتقاد میں کفر و شرک پایا جاتا ہو۔ والمحصنٰت کی تفسیر انھوں نے والمسلمات سے کی ہے۔ یعنی اُن کی رائے میں آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اہلِ کتاب میں سے جو عورتیں مسلمان ہو جائیں اُن کے ساتھ بھی نکاح کرنا تمھارے لیے حلال ہے۔

لیکن اس مسئلے میں ابنِ عمرؓ کی رائے درست نہیں ہے جس کے وجوہ مختصراً ہم بیان کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں خود ہی اہلِ کتاب کے وہ تمام عقائد بیان فرمائے ہیں، جو صریح شرک پر مبنی ہیں۔ مثلاً اُن کا یہ اعتقاد کہ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ (المائدہ 72:5) اور یہ کہ اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ (المائدہ 73:5) اور قَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ٌابْنُ اللّٰهِ وَقَالَتِ النَّصٰرَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ (التوبہ 30:9) یہی نہیں بلکہ اس نے لفظ شرک اور کفر کو بھی ان کی طرف منسوب کیا ہے، مگر اس کے باوجود اس نے کسی جگہ بھی ان کے لیے ''مشرک'' کا لفظ اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں کیا۔ تمام قرآن میں جہاں کہیں بھی ان کا ذکر آیا ہے، اہلِ کتاب یا اس کے ہم معنی دوسرے الفاظ کے ساتھ ہی آیا ہے۔ قرآن کو اوّل سے آخر تک دیکھ جائیے۔ تین گروہ بالکل الگ الگ نظر آئیں گے۔ ایک گروہ مشرکین و کفّار، یعنی وہ لوگ جن کے پاس کوئی آسمانی ہدایت مُحرّف یا غیر مُحرّف موجود نہیں ہے۔ دوسرے اہلِ کتاب، جو اپنی تمام اعتقادی و عملی گمراہیوں کے باوجود کسی نبی اور کسی آسمانی کتاب پر ایمان رکھتے ہیں۔ تیسرے مومنین جن سے مراد آنحضرتؐ کے پیرو ہیں، عام اس

سے کہ وہ اسلام میں پیدا ہوئے ہوں، یا اہلِ کتاب کے گروہ سے اسلام میں آئے ہوں، یا مشرکین و کفّار کے گروہ سے نکل کر مسلمان ہو گئے ہوں۔ قرآن ان تینوں گروہوں کے درمیان واضح امتیاز برتتا ہے اور کہیں ان کو خلط ملط نہیں کرتا کہ مطلقاً اہلِ کتاب بول کر مشرک مراد لے، یا مطلقاً مشرک بول کر اہلِ کتاب مراد لے، یا اَلَّذِیۡنَ اُوۡتُوا الۡکِتٰبَ کہہ کر مسلمان مراد لے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ وَلَا تَنۡکِحُوا الۡمُشۡرِکٰتِ فرما کر نکاح سے منع فرمایا اور دوسری جگہ وَالۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ الَّذِیۡنَ اُوۡتُوا الۡکِتٰبَ کہہ کر نکاح کی اجازت دی تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ پہلی آیت میں المشرکات سے بت پرستوں اور دوسری غیر کتابی قوموں کی عورتیں مراد ہیں۔ اور دوسری آیت میں اُن غیر مسلم گروہوں کی عورتیں مراد ہیں جن کے پاس قرآن سے پہلے کتابیں تھیں۔ اگر یہ معنی نہ لیے جائیں تو قرآن کی دو آیتوں میں صریح تعارض لازم آتا ہے جس کو یہ کہہ کر رفع نہیں کیا جا سکتا کہ وَالۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ الَّذِیۡنَ اُوۡتُوا الۡکِتٰبَ سے مراد وہ عورتیں ہیں جو یہودیت و نصرانیت چھوڑ کر مسلمان ہو گئی تھیں، یا اُن کتابی فرقوں کی عورتیں ہیں جو شرک و کفر سے پاک تھے، اس لیے کہ:

اوّلاً، اللہ تعالیٰ نے وَالۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ الَّذِیۡنَ اُوۡتُوا الۡکِتٰبَ سے پہلے وَالۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ الۡمُؤۡمِنٰتِ فرما دیا ہے۔ اور مؤمنات سے صرف وہی عورتیں مراد نہیں ہیں جو اسلام میں پیدا ہوئی ہیں، بلکہ وہ سب عورتیں بھی مراد ہیں جو اپنے سابق مذہب کو چھوڑ کر اسلام میں آئی ہوں۔ پس جب مؤمنات سے نکاح کو عموماً حلال کر دیا تھا اور ان میں وہ عورتیں بھی آپ سے آپ داخل تھیں جو اسلام سے پہلے نصرانی یا یہودی تھیں، تو خاص طور پر وَالۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ الَّذِیۡنَ اُوۡتُوا الۡکِتٰبَ کے ذکر کی کون سی ضرورت تھی؟ اس طرح تو یہ فقرہ بالکل بے معنی اور عبث ہو جاتا ہے۔

ثانیاً، اس آیت سے پہلے یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اُن لوگوں کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے جن کو کتاب دی گئی ہے۔ کیا وہاں بھی اہلِ کتاب سے مراد وہ مسلمان ہیں جو نصرانیت اور یہودیت چھوڑ کر مسلمان ہوئے ہوں؟ اگر نہیں تو کس بنا پر جائز ہوا کہ ایک ہی آیت کے ایک

ٹکڑے میں لفظ اہلِ کتاب کے ایک معنی لیے جائیں اور دوسرے ٹکڑے میں دوسرے معنی؟

ثالثاً، نصاریٰ اور یہود کا کون سا فرقہ ایسا ہے جو شرک یا کفر سے پاک ہو؟ خدا کے بارے میں صحیح اعتقاد اُن میں باقی ہی کہاں تھا اور کہاں سے آ سکتا تھا؟ موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی اصل تعلیمات ہی ان کے ہاں محرّف ہو چکی تھیں۔ پھر صحتِ اعتقاد کا راستہ مل کہاں سکتا تھا کہ ان میں کوئی فرقہ راہِ راست پر ہوتا؟ پس یہ خیال قطعاً صحیح نہیں ہے کہ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ سے یہود یا نصاریٰ کا کوئی صحیح العقیدہ گروہ مراد ہے۔ قرآن کی جن آیات سے یہ شُبہ ہوتا ہے کہ ان میں کچھ صحیح العقیدہ فرقے بھی تھے، ان کا اشارہ دراصل ایسے اہلِ کتاب کی طرف ہے جو نیک دل اور سلیم الفطرت ہونے کی بنا پر نبیؐ کی ہدایت کو قبول کر چکے تھے یا عنقریب قبول کرنے والے تھے۔

رابعاً، اگر بالفرض یہود و نصاریٰ کا کوئی خاص گروہ ایسا ہو بھی تو اللہ تعالیٰ نے اَلَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ کے ساتھ کوئی ایسی قید نہیں بڑھائی ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہو کہ یہ حکم صرف اسی گروہ کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسرے اہلِ کتاب اس سے خارج ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ہم خوامخواہ اہلِ کتاب کے اعتقادات کی چھان بین میں لگ جائیں اور اپنے قیاس سے یہ طے کریں کہ ان میں سے کس فرقے کی عورتیں حلال ہیں اور کس فرقے کی حرام۔

جن لوگوں نے حضرت ابنِ عمرؓ کے قول کی تائید کی ہے، وہ آیت وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ (الممتحنہ 10:60) سے بھی استدلال کرتے ہیں، لیکن یہ آیت خاص طور پر اُن مردوں اور عورتوں کے حق میں نازل ہوئی ہے جو دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف مسلمان ہو کر ہجرت کر آئے ہوں اور جن کے شوہر یا بیویاں دارالحرب میں بحالتِ کفر رہ گئی ہوں۔ آیت کا منشا یہ ہے کہ ان کے دارالاسلام میں آتے ہی جاہلیت کا نکاح ٹوٹ جاتا ہے اور مہاجر مرد و عورت دونوں نکاح کے لیے آزاد ہو جاتے ہیں۔ یہ معنی تو شانِ نزول کے لحاظ سے متحقق ہوتے ہیں، لیکن اگر کوئی شخص نفسِ الفاظ ہی پر حصر کرے تو ہم کہیں گے کہ ایک جگہ وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ سے ایک عام حکم بیان کیا گیا تھا، پھر دوسری جگہ

وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ کہہ کر بتا دیا گیا کہ کفّار میں سے ایک خاص جماعت، یعنی اہلِ کتاب اس عام ممانعت سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر آپ یہ نہیں مانتے کہ پہلے حکم عام کو یہ دوسرا حکم خاص کر رہا ہے تو آپ کو ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ متضاد باتیں کرتا ہے، ایک جگہ ایک چیز کی اجازت دیتا ہے اور دوسری جگہ اس کی ممانعت کر دیتا ہے، معاذ اللہ!

## ابن عباسؓ کا مسلک

ابنِ عمرؓ کے بعد دوسرے صحابی جنھوں نے نکاحِ کتابیات کی اجازت کو محدود کرنے کی کوشش کی ہے، ابنِ عباسؓ ہیں! وہ کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف ذمّی عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ نصاریٰ اور یہود میں جو لوگ اسلامی سلطنت کی رعایا ہوں صرف اُنھی کی عورتوں سے نکاح کیا جا سکتا ہے، خواہ اُن کے اعتقادات میں کیسا ہی فساد ہو۔ رہے اہلِ حرب (یعنی وہ لوگ جو حدود دارالاسلام سے باہر رہتے ہوں) تو ان کی عورتوں سے نکاح جائز نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہلِ کتاب کے اس گروہ سے جنگ کا حکم دیا ہے: قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ (التوبہ 9:29) نیز یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ جو لوگ خدا اور رسول کے دشمن ہوں، ان سے محبت رکھنا اہلِ ایمان کا کام نہیں ہے۔ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ........ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ (المجادلہ 58:22) دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے ازدواجی تعلق کی بنیاد جس چیز پر رکھی ہے وہ مودّت اور رحمت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً (الروم 30:21) پس جب نکاح کا تعلق محبت و اخلاص کا مقتضی ہے، اور حربی مشرکین و اہلِ کتاب سے محبت رکھنا حرام، اور جنگ کرنا مامور بہ، تو لازم آیا کہ اُن کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہ ہو۔

یہ ہے ابنِ عباسؓ کا استدلال، مگر ابنِ عمرؓ کی طرح اُن کی اس رائے کو بھی جمہور صحابہ و تابعین و ائمہ متفقہین نے تسلیم نہیں کیا۔ اگر چہ دارالحرب اور دارالکفر کی رہنے والی کتابی

عورت سے نکاح کو بالاتفاق سب مکروہ قرار دیتے ہیں، لیکن اس کی حرمت کا کوئی بھی قائل نہ ہوا۔ کیونکہ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ کی اجازت حربی اور غیر حربی سب کو شامل ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ نے کوئی قید نہیں رکھی ہے۔ پس جہاں تک قانونی جواز کا تعلق ہے، اس کو ٹھیک اُسی عموم پر باقی رکھنا چاہیے جو آیت قرآنی میں پایا جاتا ہے۔ رہا قومی مصالح یا شخصی حالات کے لحاظ سے نکاح کا مناسب نہ ہونا اور اس کا لائق پرہیز ہونا تو یہ بالکل ایک دوسری چیز ہے۔ ہم جائز کو ناجائز نہیں کر سکتے۔ البتہ یہ حق ہم کو حاصل ہے کہ جو فعل جائز کسی خاص حالت میں یا کسی خاص وجہ سے ہمارے لیے مناسب نہ ہو، اس سے ہم پرہیز کریں، کیونکہ جواز کے معنی امر اور لزوم کے نہیں ہیں۔

## جمہور کا مسلک اور اُن کے اختلافات

ابنِ عباس اور ابنِ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی رائے کو ردّ کر دینے کے بعد جو لوگ آیت زیر بحث کے حکم کو عام قرار دیتے ہیں، اُن کے درمیان تمام تر اختلاف صرف دو لفظوں کی تفسیر میں ہے: ایک اَلْمُحْصَنٰتُ۔ دوسرے اَلَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ۔

مُحصنہ کے معنی ایک گروہ کے نزدیک "پاک دامن عورت" کے ہیں۔ اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مُحصنہ وہ عورت ہے جو آزاد ہو۔ لونڈی نہ ہو۔ پہلے گروہ کے نزدیک اہلِ کتاب کی صرف اُن عورتوں سے نکاح جائز ہے جو عفیفہ ہوں۔ بدکار اور آبروباختہ اور بے حیا عورتیں اس حکم سے خارج ہیں۔ دوسرے گروہ کی رائے میں کتابیہ لونڈی سے نکاح جائز نہیں خواہ وہ عفیفہ ہی کیوں نہ ہو، اور آزاد کتابیہ سے جائز ہے خواہ وہ بدکار ہی کیوں نہ ہو۔

اہلِ کتاب کے متعلق اختلاف اس امر میں ہے کہ کون کون سے گروہ ان میں شامل ہیں۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اہلِ کتاب صرف وہ یہودی اور نصرانی ہیں جو بنی اسرائیل سے ہوں۔ رہیں دوسری قومیں جنھوں نے یہودیت یا نصرانیت قبول کر لی ہے تو وہ اہلِ کتاب نہیں ہیں۔ کیونکہ حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ صرف بنی اسرائیل کی طرف بھیجے گئے تھے، دوسری قومیں ان کی دعوت کی مخاطب ہی نہ تھیں۔ حنفیہ اور جمہور فقہا کہتے ہیں کہ ہر وہ قوم جو کسی نبی کو مانتی ہو اور کسی کتاب الٰہی پر ایمان رکھتی ہو، اہلِ کتاب شمار کی جائے گی۔ اس

میں یہود و نصاریٰ کی بھی کوئی قید نہیں۔ اگر کوئی گروہ صُحُفِ ابراہیم کا ماننے والا یا صرف زبورِ داوٗد پر ایمان رکھنے والا ہوتا تو وہ کتابی گروہ ہوتا۔ سَلف میں ایک قلیل جماعت اس طرف بھی گئی ہے کہ جن قوموں کے پاس کوئی ایسی کتاب ہے جس پر آسمانی ہونے کا شُبہ کیا جا سکتا ہے وہ بھی اہلِ کتاب میں سے ہیں مثلاً مجوسی۔ موجودہ زمانے کے بعض ''مجتہدین'' نے اسی خیال کو وُسعت دے کر یہ اجتہاد فرمایا ہے کہ ہندو اور چینی اور بودھ مت والے بھی اہلِ کتاب ہیں اور ان کی عورتوں سے بھی نکاح جائز ہے، کیونکہ بہر حال ان کے ہاں بھی کوئی نہ کوئی نبی آیا ہوگا اور کوئی نہ کوئی کتاب ان کو ضرور دی گئی ہوگی۔

## صحیح مسلک

ان تمام اختلافات میں جو مسلک سب سے زیادہ صحیح ہے، وہ یہ ہے کہ اہلِ کتاب سے مراد صرف یہود و نصاریٰ ہیں، عام اس سے کہ وہ اسرائیلی ہوں یا غیر اسرائیلی۔ قرآن مجید میں اہلِ کتاب کا لفظ انھی دونوں گروہوں کے لیے آیا ہے۔ اور ایک جگہ تو تصریح کر دی گئی ہے کہ یہی دو گروہ اہلِ کتاب ہیں۔ وَ هٰذَا كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَ اتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ۝ اَنْ تَقُوْلُوْٓا اِنَّمَآ اُنْزِلَ الْكِتٰبُ عَلٰى طَآئِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا (الانعام 156:6) ان دو گروہوں کے علاوہ جن دوسری قوموں کے پاس کتابیں بھیجی گئی تھیں، انھوں نے چونکہ اپنی کتابوں کو بالکل ضائع کر دیا اور ان کے اعتقاد و عمل میں کوئی چیز بھی تعلیماتِ انبیا پر باقی نہیں رہی، اس لیے اُن پر لفظ اہلِ کتاب کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ نبیؐ نے مجوسیوں کو اہلِ کتاب قرار نہیں دیا، حالانکہ وہ زردشت کو مانتے ہیں جس پر نبی ہونے کا شُبہ کیا جا سکتا ہے۔ ہجر کے مجوسیوں سے جب معاملہ پیش آیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ سنوا بھم سنة اهل الکتب۔ ''ان کے ساتھ اہلِ کتاب کا سا معاملہ کرو''۔ یہ نہیں فرمایا کہ وہ اہلِ کتاب ہیں۔ پھر جو نامۂ مبارک آپؐ نے مجوسِ ہجر کو لکھا تھا، اس میں صراحت کے ساتھ یہ تحریر فرما دیا تھا کہ:

فان اسلمتم فلکم مالنا وعلیکم ما علینا ومن ابی فعلیه الجزیة غیر اکل ذبائحهم ولا نکاح نساءهم۔

اگر تم اسلام قبول کرو گے تو تمھارے وہی حقوق ہوں گے جو ہمارے ہیں اور تم پر وہی واجبات ہوں گے جو ہم پر ہیں۔ اور جو لوگ تم میں سے انکار کریں گے، اُن پر جزیہ عائد کر دیا جائے گا، مگر نہ ان کا ذبیحہ کھایا جائے گا اور نہ ان کی عورتوں سے نکاح کیا جائے گا۔

اس تصریح کے بعد یہ شُبہ کرنے کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ غیر یہود و نصاریٰ کو بھی اکلِ ذبائح اور نکاحِ محصنات کی اغراض کے لیے اہلِ کتاب میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

رہی اسرائیلیت کی قید جو امام شافعیؒ نے لگائی ہے تو وہ بھی درست نہیں۔ بلا شبہ دعوتِ موسوی و عیسوی کے مخاطب صرف بنی اسرائیل تھے، مگر جن غیر اسرائیلی قوموں نے نصرانیت کو قبول کیا، انھیں بھی تو اللہ اور رسول نے اہلِ کتاب ہی میں شمار کیا ہے۔ چنانچہ نبیؐ نے جو نامۂ مبارک قیصرِ رُوم کے نام لکھا تھا، اس میں یہ آیت نقل فرمائی تھی کہ یَآَھْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکُمْ (آل عمران 64:3) دیکھیے، یہاں رومیوں کو اے اہلِ کتاب کہہ کر خطاب کیا جا رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ رُومی اسرائیلی نہ تھے۔

پھر جن لوگوں نے محصنات کا ترجمہ عفیفہ یا حرّہ کیا ہے اور عفت یا حریت کو نکاحِ کتابیہ کے لیے شرط قرار دیا ہے، اُن کا مسلک بھی درست نہیں معلوم ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ احصان کے مفہوم میں عفت و شرافت دونوں داخل ہیں اور مُحصنہ سے مراد ایسی ہی عورت ہے جو پاک دامن بھی ہو اور شریف و معزز بھی، لیکن شارع کا مقصود ان دونوں چیزوں کو نکاح کے لیے شرط قرار دینا نہیں ہے بلکہ محض افضلیت اور اوّلیت کا اظہار مقصود ہے۔ شارع دراصل یہ بتانا چاہتا ہے کہ تم نکاح کرنے کو تو ہر مؤمن اور کتابی عورت سے کر سکتے ہو، مگر اولیٰ اور افضل یہ ہے کہ وہ عورت مُحصنہ، یعنی شریف اور پاک دامن ہو۔ قرآنی احکام میں اس قسم کی قیود بکثرت لگائی گئی ہیں جو ثبوتِ حکم کے لیے شرط کی حیثیت نہیں رکھتیں بلکہ کسی فعلِ جائز کے افضل پہلو یا فعلِ ناجائز کے ارذل پہلو کو ظاہر کرنے کے لیے بطور ایک قید زائد کے رکھ دی گئی ہیں تاکہ اہلِ ایمان افضل کے اختیار اور ارذل سے اجتناب کا اہتمام کریں۔ بعینہٖ یہی مسلک ہے جو اس باب میں سیدنا عمرؓ نے اختیار فرمایا ہے۔ حضرت حذیفہؓ بن الیمان نے ایک یہودیہ سے نکاح کیا۔ حضرت عمرؓ کو اطلاع پہنچی تو

آپ نے لکھا کہ اسے چھوڑ دو۔ انھوں نے دریافت کیا کہ یہ حکم کس بنا پر ہے؟ کیا کتابیہ سے نکاح کرنا حرام ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ حرام نہیں ہے بلکہ مجھے خوف ہے کہ کہیں تم لوگ اہلِ کتاب کی آبرو باختہ عورتوں میں نہ پھنس جاؤ۔

پس تمام مسالک میں جو مسلک ہمارے نزدیک اصح ہے، وہ یہ ہے کہ اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح کرنے کے شرعی جواز کو عام قرار دیا جائے خواہ وہ حربیہ ہوں یا ذمّیہ، عفیفہ ہوں یا نہ ہوں لونڈیاں ہوں یا آزاد۔

## مصالح وحکم

یہاں تک تو مسئلے کی صرف قانونی حیثیت سے بحث تھی۔ اب ہم اس پہلو سے اس مسئلے پر بحث کرتے ہیں کہ دینی وملّی مصالح کے لحاظ سے صحیح اور مناسب کیا طرزِ عمل ہے اور رُوحِ دین کے تقاضے کیا ہیں۔

## نکاح کے متعلق اسلامی نقطۂ نظر

شریعتِ اسلامیہ میں نکاح کی حیثیت محض ایک عمرانی معاہدہ (social contract) ہی کی نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگ آج کل تعبیر کر رہے ہیں، بلکہ اس میں ایک مذہبی تقدس کی شان بھی ہے۔ یہ تقدس ہندوؤں اور عیسائیوں کے نکاح کی طرح (sacrament) کی حد تک تو نہیں پہنچتا، مگر عبادت کی حد تک ضرور پہنچ جاتا ہے۔ شارع اس سے نہ صرف تمدّنی وعمرانی فوائد حاصل کرنا چاہتا ہے بلکہ دینی ورُوحانی فوائد بھی چاہتا ہے۔ اس سے اخلاق کی اصلاح مقصود ہے۔ سوسائٹی کی پاکیزگی مقصود ہے۔ ایک خالص اسلامی نظامِ معاشرت کا بقاودوام اور نشوو ارتقا مقصود ہے۔ دنیا میں خدا کا نام لینے والی اور کلمۃ اللہ کو بلند کرنے والی نسلیں پیدا کرنا مقصود ہے۔ ان مقاصد میں مددگار ہونے ہی کی وجہ سے نکاح کو عبادات کے قریب جگہ دی گئی ہے۔ بعض فقہائے اسلام نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ بعض حیثیات سے نکاح کو جہاد پر بھی فضیلت ہے، کیونکہ نکاح اور جہاد دونوں وجودِ مسلم اور وجودِ اسلام کے اسباب

ہیں، مگر جو کچھ افرادِ مسلمین کی مناکحت سے حاصل ہوتا ہے، وہ اس سے بدرجہا زیادہ ہے، جو جہاد سے حاصل ہوتا ہے۔ جہاد میں تو زیادہ تر امکان اس کا ہے کہ کفّار قتل ہوں گے یا ذمّی بن کر حالتِ کفر ہی میں رہیں گے۔ بخلاف اس کے اہلِ اسلام کی شادیوں کا خالص نتیجہ یہ ہے کہ اس سے مسلمانوں کی ایک نسل کے اخلاق محفوظ ہوں گے اور دوسری نسل متّبعینِ اسلام کی وجود میں آئے گی۔

اس باب میں اسلام کے نقطۂ نظر کو پوری طرح سمجھنے کے لیے اُن احادیث پر ایک نگاہ ڈالنی چاہیے جو نبیؐ سے نکاح کے متعلق مروی ہیں۔ ابویعلیٰ نے اپنی مسند میں نقل کیا ہے کہ نبیؐ نے ایک مرتبہ عکاف بن ودّاعۃ الہلالی سے پوچھا: کیا تمھاری شادی ہوچکی ہے؟ انھوں نے کہا: نہیں! آپؐ نے پوچھا: لونڈی بھی نہیں؟ انھوں نے کہا: نہیں! آپؐ نے دریافت کیا: کیا تم تندرست اور خوش حال ہو؟ انھوں نے عرض کیا: ہاں! آپؐ نے فرمایا: تب تو تم شیطان کے بھائیوں میں سے ہو یا عیسائیوں میں سے۔ اگر تم ہماری جماعت میں شامل ہونا چاہتے ہو، تو وہی کرو جو ہم کرتے ہیں۔ اور ہمارے طریقوں میں سے ایک نکاح بھی ہے۔ تم میں بدترین لوگ وہ ہیں جو مجرّد رہتے ہیں اور تمھارے مرنے والوں میں بدترین وہ ہیں جو مجرّد مرتے ہیں۔

ایک اور حدیث میں ہے کہ تناکحوا تناسلوا تکثروا فانی مکاثر ابکم الامم یوم القیٰمۃ۔ ”نکاح کرو، نسلیں بڑھاؤ، اپنی تعداد میں اضافہ کرو، کیونکہ میں قیامت کے روز تمام اُمتوں کے مقابلے میں تمھاری تعداد زیادہ دیکھنا چاہتا ہوں“۔

ایک موقع پر فرمایا: اربع من اعطیھن فقد اعطی خیر الدنیا والآخرۃ قلبا شاکرا ولسانا ذاکرا وَبَدَنا علی البلاء صابرا وزوجۃ لا تبغیہ خونا فی نفسھا ومالہ۔ (رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط) چار چیزیں ہیں کہ جس کو وہ دی گئیں اسے دنیا اور آخرت کی ساری بھلائی دے دی گئی۔ ایک وہ دل کہ خدا جو کچھ دے اس پر وہ شکر ادا کرے! دوسرے وہ زبان جو خدا کا ذکر کرنے والی ہو، تیسرے وہ بدن جو مصیبتوں کے مقابلے میں ٹھیرنے کی قوت رکھتا ہو۔ چوتھے وہ بیوی جو شوہر کے مال اور اپنی عصمت میں کسی خیانت کی طرف مائل نہ ہو۔

ایک اور موقع پر ارشاد ہوا: من اراد ان یلقی اللہ طاھرا مطھرا فلیتزوج الحرائر (ابن ماجہ) جو کوئی اللہ سے پاک صاف ملنا چاہتا ہو اسے شریف عورتوں سے شادی کرنی چاہیے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے: لا تزوجوا النساء لحسنھن فعسی حسنھن ان یردیھن ولا تزوجوھن لاموالھن فعسی اموالھن ان تطغیھن ولکن تزوجوھن علی الدین فلامۃ خرقاء سوداءُ ذات دین افضل۔ (ابن ماجہ) عورتوں سے اُن کے حسن کی خاطر شادیاں نہ کرو۔ ممکن ہے کہ ان کا حسن ان کو بگاڑ دے۔ اور تم ان کے مال و دولت کی خاطر بھی شادیاں نہ کرو۔ ہوسکتا ہے کہ ان کے اموال ان کو سرکش بنا دیں۔ تم کو اُن میں جو چیز دیکھنی چاہیے وہ دین ہے۔ ایک کالی کلوٹی کم عقل لونڈی بھی اگر دین دار ہو تو وہ دوسری عورتوں سے افضل ہے۔

اسی قسم کی بہت سی احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں نکاح کی اہمیت صرف ایک تمدّنی ضرورت کو پورا کرنے ہی کے لیے نہیں ہے، بلکہ سب سے بڑا مقصد تحصینِ نفس، اور طہارتِ اخلاق، اور تہذیبِ اسلامی کا فروغ، اور خالص مسلمان نسلیں پیدا کرنا ہے۔ اور ان اغراض کے لیے صرف یہی کافی نہیں ہے کہ مسلمان نکاح کریں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے نکاح ایسی عورتوں سے ہوں جو مسلمان ہوں، دین دار ہوں، شریف اور باعصمت ہوں۔ کیونکہ ایک صالح اسلامی سوسائٹی ایسے ہی مردوں اور عورتوں کے ازدواج سے وجود میں آسکتی ہے، اور ایک صالح مسلمان نسل ایسی ہی ماؤں کے پیٹ سے پیدا ہوسکتی ہے۔

## مخلوط شادیوں کی مُضرت

دینی نقطۂ نظر سے ہٹ کر خالص عمرانی نقطۂ نظر سے بھی دیکھا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مخلوط شادیوں (Mixed Marriages) سے بڑھ کر کوئی چیز نظامِ معاشرت اور خاندانی زندگی کو فاسد کرنے والی نہیں ہوسکتی۔ دو ایسے میاں بیوی جن کے خیالات میں بُعد المشرقین ہو اور جنھوں نے دو بالکل مختلف ماحولوں میں مختلف روایات اور مختلف معاشرتوں کے زیرِ اثر پرورش پائی ہو، اپنے باہمی اختلاط سے نہ تو خود اپنی زندگی میں سکون و راحت حاصل کرسکتے ہیں، نہ اپنے گھر کو کسی نظامِ معاشرت کا صالح رکن بنا سکتے ہیں، اور نہ

کوئی ایسی نسل پیدا کر سکتے ہیں جو کسی نظامِ تمدّن میں اچھی طرح کھپ سکتی ہو۔ یہ ممکن ہے کہ اُن کے درمیان محبت ہو اور آخر تک رہے، مگر اُن کی محبت اور رفاقت زیادہ سے زیادہ صرف انھی کی ذات کے لیے لطف و لذت کی موجب ہو سکتی ہے۔ اس سے بڑھ کر اس کا کوئی تمدّنی فائدہ نہیں ہے۔ اختلاف مذہب اور اختلافِ قومیت تو خیر بڑی چیز ہے، خاندانی زندگی کی کامیابی اور نظامِ تمدّن کی بہتری کے لیے تو ایسی شادیاں بھی مفید نہیں ہوتیں جن کے دونوں فریق ایک ہی سوسائٹی کے دو مختلف طبقات سے تعلق رکھتے ہوں۔ شہری اور دیہاتی تک کا فرق بار ہا نا موافقت کا مُوجب بن جاتا ہے۔ نباہ کے لیے ضروری ہے کہ زوجین اور ان کے خاندانوں کے درمیان زیادہ سے زیادہ اُمور میں اتحاد ہو۔ صرف یہی کافی نہیں ہے کہ ان کا دین ایک ہو، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ان کا طرزِ معاشرت ایک ہو، ان کے خیالات اور اصولِ حیات میں یکسانی ہو، ان کے معاشی اور معاشرتی مرتبے میں ہمواری ہو، اور ان کی خاندانی روایات ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف نہ ہوں۔ یہی چیز ہے جس کو اصطلاحِ شریعت میں ''کفاءت'' کہتے ہیں۔ شارع نے مناکحت میں کفو کو جو اہمیت دی ہے، وہ اسی لیے ہے کہ زوجین میں زیادہ سے زیادہ مماثلت ہو، کیونکہ مماثلت صرف زوجین ہی کے لیے مودّت و رحمت کی موجب نہیں ہے بلکہ پوری سوسائٹی کے لیے مفید ہے اور آیندہ نسلوں کی بہتری بھی اسی پر موقوف ہے۔ جن زوجین میں مماثلت نہیں ہوتی ان کی مواصلت محض ایک جسمانی مواصلت ہے، جو تمدّن و تہذیب کے نقطۂ نظر سے قطعی بانجھ یا قریب قریب بانجھ ہوتی ہے۔

## اختلافِ مذہب کے نقصانات

عدمِ کفاءت کے نقصانات تو صرف اِسی قدر ہیں کہ اس سے زوجین میں مودّت و رحمت کم اور نتیجہ خیز اِشتراک کمتر ہوتا ہے، مگر اختلافِ مذہب و قومیت کے نقصانات اس سے بدرجہا زیادہ ہیں۔ اس میں سب سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ ایک غیر مسلم ماں کی آغوش میں جو اولاد تربیت پا کر اُٹھے گی وہ دین و اخلاق کے اعتبار سے اسلامی سوسائٹی کے کسی کام کی نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ وہ ایک مسلمان گھر میں غیر اسلامی طریقے رائج

کرے گی اور جن جن کے گھروں سے اس کے روابط ہوں گے، وہ سب کم وبیش اس عضو فاسد کے شر سے متاثر ہوں گے۔ پھر خود شوہر بھی اس کے اثرات سے محفوظ نہ رہے گا۔ اگر وہ اس کی محبت میں زیادہ گرفتار ہو تو ممکن ہے کہ اپنے دین و ایمان کو بھی ہاتھ سے کھو بیٹھے، لیکن یہ فساد اس حد تک نہ بھی پہنچے تو اس کا کم سے کم یہ اثر تو ضرور ہوگا کہ وہ اپنے گھر میں اپنی آنکھوں سے اسلامی اخلاق اور اسلامی تہذیب کے بہت سے ارکان کی بربادی ہوتے دیکھے گا اور اس کو گوارا کرے گا۔ سیاسی حیثیت سے بھی اس قسم کی شادیاں خالی از مُضرت نہیں۔ سازش اور جاسوسی اور سلطنتِ اسلامی کی بیخ کنی کے لیے مسلمان گھر کی کافر بہو بہت آسانی کے ساتھ استعمال کی جا سکتی ہے، اور اگر وہ زیادہ ہوشیار ہو تو اپنے شوہر کو بھی اِن اغراض کے لیے آلۂ کار بنا سکتی ہے۔ یہ سب وہ مُضرتیں ہیں جو پہلے بھی ظاہر ہو چکی ہیں اور آج بھی ظاہر ہو رہی ہیں۔ ہندوستان میں ہمارے نظامِ معاشرت کو مشرکانہ رسموں اور جاہلانہ عادتوں سے کس نے آلودہ کیا؟ انھی عورتوں نے جو مذہبِ شرک پر قائم رہ کر یا برائے نام مسلمان ہو کر مسلمان خاندانوں میں داخل ہوئیں۔ مسلمانوں کی نسلوں کو دین و اخلاق کے اعتبار سے کس نے تباہ کیا؟ اُنھی ماؤں نے جن کے سینوں سے مسلمانوں کے بچے شرک و جاہلیت کا دودھ پی پی کر بڑے ہوئے۔ اسلامی حکومتوں کو کس چیز نے غارت کیا؟ زیادہ تر اُن کافر عورتوں کی محبت نے جو مسلمان اُمرا کے دلوں پر متصرف ہو گئی تھیں۔ آج اسلامی نظامِ معاشرت کی بنیادوں کو کون سی چیز کھوکھلا کر رہی ہے؟ ایک بڑی حد تک اُن مغربی عورتوں کی حکومت جو ہماری سوسائٹی کے خوش حال اور بااثر طبقوں پر مسلط ہو گئی ہیں۔

## اسلامی قانونِ ازدواج کی شانِ اعتدال

جب حال یہ ہے تو ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ غیر مسلم عورتوں سے نکاح کرنا بالکلیہ ممنوع ہونا چاہیے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ شارع نے اس چیز کو جائز رکھا؟ اس کا صحیح جواب معلوم کرنے کے لیے ہم کو اس مسئلے کے دوسرے پہلو پر نگاہ ڈالنی چاہیے کہ یہی وہ مقام ہے، جہاں شارع کا کمالِ حکمت اور اس کے طریقِ تشریع کا انتہائی اعتدال و توازن نظر آتا ہے۔

انسان جب کوئی قانون بناتا ہے تو عموماً وہ کسی ایک پہلو کی طرف جھک جاتا ہے کہ دوسرے پہلو اس کی رعایت سے محروم ہو جاتے ہیں۔ کبھی وہ اجتماعی مصالح پر زور دیتا ہے اور شخصی مصالح نظر انداز کر دیتا ہے اور کبھی شخصی مصالح کی اتنی رعایت کرتا ہے کہ اجتماعی مصالح باطل ہو جاتے ہیں، مگر شارعِ اسلام کی حکیمانہ شان ایسی ہے کہ وہ ہر مصلحت پر نظر رکھتا ہے اور ہر ایک کی اُتنی ہی رعایت کرتا ہے جس کی وہ مستحق ہوتی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اجتماعی مصالح کا، اور ایک بڑی حد تک شخصی مصالح کا بھی اقتضا یہ تھا کہ مسلمانوں کی شادیاں مسلمان عورتوں ہی سے ہوں، اور پھر ان میں بھی مماثلت اور اتحاد کو ملحوظ رکھا جائے۔ چنانچہ اس کے لیے کفاءت کا ضابطہ مقرر کیا گیا:

تخیروا النطفکم وانکحوا الاکفاء (روی ذالك من حدیث عائشة وانس وعمر من طرق عدیدة)

اپنے نطفوں کے لیے اچھی قرار گاہیں تلاش کرو اور اپنے جوڑ کے لوگوں میں شادیاں کرو۔

اور صاف طور پر بتا دیا گیا کہ کفاءت میں سب سے پہلی اور سب سے اہم چیز دین ہے:

وَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَيُطِيْعُوْنَ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ التوبہ 71:9

مؤمنین اور مؤمنات ایک دوسرے کی ولی ہیں (اس لیے کہ) وہ نیکی کا حکم دیتے ہیں، بدی سے منع کرتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور خدا اور رسولؐ کی اطاعت کرتے ہیں۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْۤا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا التحریم 6:66

اے اہلِ ایمان! اپنے آپ کو اور اپنے اہل وعیال کو آگ سے بچاؤ۔

وَ مَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ وَ اللهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْم بَعْضٍ النساء 25:4

اور تم میں سے جو کوئی پاک دامن مؤمن عورتوں سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو، وہ اُن مؤمن لڑکیوں میں سے اپنے لیے جوڑا منتخب کرے جو تمھاری مملوک ہیں، اللہ تمھارے ایمان کو خوب جانتا ہے اور تم سب ایک دوسرے کے ہو۔

تزوجوھن علی الدین فلامۃ خرقاء سوداءُ ذات دین افضل۔ (الحدیث)

تم ان سے دین کی بنا پر شادیاں کرو کیونکہ ایک کالی کلوٹی کم عقل لونڈی بھی اگر دین دار ہو تو وہ دوسری عورتوں سے افضل ہے۔

دوسری طرف بعض شخصی مصالح اس کی بھی مقتضی تھیں کہ غیر قوموں میں نکاح کرنے کا دروازہ قطعی طور پر بند نہ کر دیا جاتا۔ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کسی غیر مسلم عورت کے عشق میں مبتلا ہو جائے اور حصولِ مقصود کا دروازہ بالکل بند پا کر حرام کی طرف جھک پڑے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی ایسی جگہ رہتا ہو جہاں مسلمان عورت بہم نہ پہنچ سکتی ہو اور مجرّد رہنے کی وجہ سے اس کے اخلاق بگڑنے اور اس کی خانگی زندگی خراب ہونے کا اندیشہ ہو۔ ایسے مخصوص حالات کے لیے کسی حد تک رُخصت کا دروازہ کھول دینا ضروری تھا۔ چنانچہ شارع نے یہ دروازہ کھولا، مگر اس فتحِ باب میں شخصی مصالح کی رعایت کے ساتھ یہ بات ملحوظ رکھی کہ اجتماعی مصالح کو کم سے کم نقصان پہنچے۔

## مسلمہ اور غیر مسلم کے نکاح کی حرمت

سب سے پہلے تو یہ بات طے کر دی گئی کہ غیر مسلموں کے ساتھ شادی کرنے کی رخصت صرف مردوں کو دی جاسکتی ہے، عورتوں کے لیے یہ دروازہ قطعاً مسدود ہے۔

لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ الممتحنہ 10:60

نہ مسلمان عورتیں کافر مردوں کے لیے حلال ہیں اور نہ کافر مرد مسلمان عورتوں کے لیے حلال۔

یہ اس لیے کہ عورت کی فطرت ایک انفعالی فطرت ہے۔ اس میں ڈھال لینے سے زیادہ ڈھل جانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ مرد کے اثرات اور اپنے ماحول کے اثرات کو زیادہ شدت کے ساتھ قبول کرتی ہے اور خانگی زندگی میں وہ عموماً شوہر سے مغلوب ہی ہو کر رہتی ہے۔ ایک غیر مسلم مرد سے اس کی شادی ہونے میں کم از کم ۹۰ فی صد خطرہ اس بات کا ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے اسلام اور اس کی تہذیب سے کٹ جائے گی، اور یہ خطرہ تو سو فی صدی ہے کہ اس کے پیٹ سے جو اولاد پیدا ہوگی، وہ ملتِ کفر پر رہے گی۔ پس تمام مصالح وحکم اس بات کے مقتضی تھے کہ مسلمان عورتوں کے لیے غیر مسلموں کی زوجیت قطعی طور پر

حرام کر دی جائے، اور رخصت کا دروازہ اگر کھولا بھی جائے تو وہ صرف مردوں کے لیے ہو۔

## مسلم اور غیر مسلمہ کے نکاح کے قیود

پھر مردوں کے لیے بھی یہ رخصت عام نہیں ہے۔ غیر مسلموں کو ازدواجی اغراض کے لیے دو طبقوں پر تقسیم کیا گیا ہے۔

ایک وہ طبقہ جو اسلام اور اس کی تہذیب سے کوسوں دور ہے، جس کے عقائد اور اصولِ حیات اور قوانینِ اخلاق و معاشرت کسی جہت میں بھی مسلمانوں سے نہیں ملتے۔

دوسرا وہ طبقہ جو تمام غیر مسلموں میں اسلام سے اقرب ہے، نبوت اور وحی کو کسی نہ کسی حد تک مانتا ہے، اللہ اور یومِ آخر کے اعتقاد میں بھی کسی حد تک اسلام کے قریب ہے، اصولِ اخلاق اور قوانینِ معاشرت میں بھی بہت سی ایسی چیزیں ابھی تک اُس کے پاس محفوظ ہیں جو منبعِ نبوت سے نکلی ہوئی ہیں۔

ان دونوں طبقوں میں سے پہلے طبقے کے ساتھ شادی بیاہ کرنا مسلمانوں کے لیے قطعی ممنوع کر دیا گیا۔

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَّلَوْ اَعْجَبَكُمْ اُولٰٓئِكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ وَاللّٰهُ يَدْعُوْٓا اِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِاِذْنِهٖ البقرہ 221:2

اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لائیں۔ ایک مؤمن لونڈی ایک مشرکہ سے بہتر ہے خواہ وہ تم کو کتنی ہی پسند ہو، اور اپنی عورتوں کی شادیاں بھی مشرک مردوں سے نہ کرو، جب تک کہ وہ ایمان نہ لائیں، ایک مؤمن غلام ایک مشرک سے بہتر ہے خواہ تمھیں کتنا ہی پسند ہو، وہ آگ کی طرف دعوت دیتے ہیں اور خدا اپنے اذن سے جنت اور مغفرت کی طرف بلاتا ہے۔

## نکاحِ کتابیہ کی اجازت

رہا دوسرا طبقہ تو اس کی عورتوں سے شادیاں کرنے کی اجازت دے دی گئی، مگر اس طرف بھی اشارہ کر دیا گیا کہ یہ کام خطرے سے خالی نہیں ہے، تاہم یہ رخصت صرف اس

لیے عطا کی گئی ہے کہ تم حرام کاری میں مبتلا نہ ہو:

وَالۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ الَّذِيۡنَ اُوۡتُوا الۡكِتٰبَ مِنۡ قَبۡلِكُمۡ اِذَاۤ اٰتَيۡتُمُوۡهُنَّ اُجُوۡرَهُنَّ مُحۡصِنِيۡنَ غَيۡرَ مُسٰفِحِيۡنَ وَلَا مُتَّخِذِيۡۤ اَخۡدَانٍ وَمَنۡ يَّكۡفُرۡ بِالۡاِيۡمَانِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهٗ وَهُوَ فِى الۡاٰخِرَةِ مِنَ الۡخٰسِرِيۡنَ المائدہ 5:5

اور حلال کی گئی ہیں تمھارے لیے ان لوگوں کی عورتیں بھی جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی ہے، بشرطیکہ تم ان کے مہر ادا کر کے انھیں قید نکاح میں لاؤ، علانیہ یا چوری چھپے زنا کاری نہ کرو، (اور یاد رکھو کہ) جو شخص اپنے ایمان سے پھرا اس کا سب کیا کرایا غارت ہو جائے گا، اور آخرت میں وہ نقصان اُٹھانے والوں میں سے ہو گا۔

آخری فقرہ قابلِ غور ہے۔ اس میں صاف طور پر متنبہ کر دیا گیا ہے کہ غیر مسلم عورت سے شادی کرنے میں ایمان کا خطرہ ہے۔ اس کے بعد ظاہر ہے کہ اگر ایسے خطرناک کام کی اجازت دی گئی ہے تو وہ غیر معمولی حالات وضروریات ہی کے لیے ہے۔

## نکاحِ کتابیہ کی کراہیّت

جو لوگ شریعت اسلام کی رُوح سے اچھی طرح واقف تھے، انھوں نے اِسی بنا پر اس اجازت کو ہمیشہ رُخصت ہی کے قبیل سے سمجھا اور اس کو پسند نہ کیا کہ مسلمانوں میں کتابیات سے شادی کرنے کا عام رواج ہو۔ شریعت کے سب سے بڑے راز داں اپنے عہد میں حضرت عمرؓ تھے۔ انھوں نے حضرت حذیفہؓ کو جو کچھ لکھا تھا وہ شریعت کے مقصد پر خوب روشنی ڈالتا ہے۔ زمانہ اسلام کے غلبے کا تھا۔ مسلمان علاقۂ شام میں فاتح اور حکمران کی حیثیت سے تھے۔ معاملہ ایک ایسے جلیل القدر مسلمان کا تھا جس نے براہِ راست شمعِ نبوت سے نورِ ایمان کا اکتساب کیا تھا۔ اسلامی اخلاق اور اسلامی تہذیب میں اس سے بڑھ کر اور کون پختہ ہو سکتا تھا! مگر باوجود اس کے حضرت عمرؓ نے حضرت حذیفہؓ کو ایک کتابیہ کے ساتھ ازدواجی تعلق رکھنے سے منع کیا۔ پھر یہ نہیں فرمایا کہ کتابیہ سے شادی کرنا حرام ہے بلکہ یہ فرمایا کہ اس سے مسلمان گھروں میں اہلِ کتاب کی بداخلاق عورتوں کے گھس آنے کا اندیشہ ہے، لہٰذا اس اجازت سے فائدہ نہ اُٹھانا ہی بہتر ہے۔

غور کیجیے کہ جب غلبے کی حالت میں نکاحِ کتابیہ کے متعلق اسلام کا یہ طرزِ عمل ہے تو ایسی حالت میں کیا طرزِ عمل ہونا چاہیے جب کہ ایک مسلمان کفّار سے مغلوب اور مرعوب ہو اور ان کی سوسائٹی میں گھرا ہوا ہو۔ اس وقت تو نکاحِ کتابیہ کی کراہت اور زیادہ بڑھ جانی چاہیے، کیونکہ دارالکفر میں اس کی مُضرتیں کئی گنا زیادہ ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ائمۂ اسلام نے عموماً نکاحِ کتابیہ کو مکروہ، اور خصوصاً دارالکفر میں نہایت مکروہ قرار دیا ہے۔ شمس الائمہ سرخسی اپنی کتاب المبسوط میں لکھتے ہیں:

یجوز للمسلم ان یتزوج کتابیۃ فی دارالحرب ولکنہ یکرہ لانہ اذا تزوجھا ثمّہ رُبماً یختار المقام فیھم...واذا ولدت تخلق الولد باخلاق الکفار وفیہ بعض الفتنۃ فیکرہ لھٰذا...وسئل علی رضی اللہ عنہ عن مناکحۃ اھل الحرب من اھل الکتب فکرہ ذالك۔ (ج ۵ ص ۵۰)

مسلمان کے لیے دارالحرب میں کتابیہ سے شادی کرنا جائز تو ہے مگر مکروہ ہے کیونکہ اگر وہ وہاں شادی کرے گا تو ممکن ہے کہ کفار ہی کے ملک میں رہ پڑے...... اور جب کتابیہ کے پیٹ سے اولاد پیدا ہو تو وہ کفّار کے اخلاق پر اُٹھے۔ اس میں اور بھی فتنے ہیں، اس لیے یہ مکروہ ہے...... حضرت علیؓ سے حربی عورتوں کے ساتھ نکاح کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے اس کو مکروہ فرمایا۔

امام ابن جریر طبری اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ذمّیہ اور حربیہ دونوں سے نکاح جائز ہے بشرطیکہ نکاح کرنے والا ایسی جگہ نہ ہو جہاں اس کی اولاد کے کفر پر مجبور ہونے کا خوف ہو۔ (جزء سادس، ص ۶۱)

ہدایہ میں ہے کہ:

ویجوز تزویج الکتابیات والاولی ان لا یفعل ولا یاکل ذبیحتھم الا لضرورۃ وتکرہ الکتابیۃ الحربیۃ اجماعًا لانفتاح باب الفتنۃ من امکان التعلق المستدعی للمقام معھا فی دارالحرب وتعریض الولد علی التخلق باخلاق اھل الکفر۔ (کتاب النکاح)

کتابیات سے نکاح کرنا جائز تو ہے مگر بہتر یہی ہے کہ نہ کیا جائے اور نہ ان کا ذبیحہ کھایا جائے، الّا یہ

کہ کوئی ضرورت آ پڑے۔ اور حربی کتابیہ سے نکاح کرنا تو بالا جماع مکروہ ہے، کیونکہ اس سے فتنے کا دروازہ کھلتا ہے۔ مثلاً یہ کہ عورت سے ایسا گہرا تعلق ہو جائے کہ مسلمان شوہر اسی کے ساتھ کافروں کے ملک میں رہ پڑے اور یہ کہ اس کی اولاد اہلِ کفر کے اخلاق سے متخلق ہو کر اُٹھے۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کتابیہ کو حرام اور باطل ٹھیرانا تو درست نہیں ہے، البتہ قانونِ اسلامی کی رُوح اور ائمۂ اسلام کے اجماع سے اس کا مکروہ ہونا اور خصوصاً دارالکفر میں، اور غلبۂ کفّار کی حالت میں نہایت درجہ مکروہ و مبغوض ہونا ثابت ہے۔ اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کے فعل سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ صرف نکاحِ کتابیہ ہی کے معاملے میں نہیں بلکہ شریعت کی تمام رخصتوں کے معاملے میں، جن سے ناجائز فائدہ اُٹھانے کا اندیشہ پایا جاتا ہو، مسلمانوں کے اولی الامر کو امتناعی احکام جاری کرنے کا حق ہے، اور اس قسم کے امتناعی احکام جائز کو ناجائز اور حلال کو حرام کیے بغیر نافذ کیا جا سکتے ہیں، مگر ایسے احکام جاری کرنے والوں میں اتنا تفقہ ہونا چاہیے کہ وہ قانونِ شریعت کی شانِ اعتدال کو ضائع نہ کریں۔

ترجمان القرآن

(محرم ۱۳۵۶ھ)

-------

# قطعِ ید اور دوسرے شرعی حدود

(یہ مضمون عنوانِ بالا پر کوئی مستقل مضمون نہیں ہے بلکہ دراصل یہ ایک نوٹ ہے جو ترجمان القرآن میں ایک دوسرے صاحب کے مضمون پر لکھا گیا تھا)

(ا) تعزیرات کے باب میں سب سے پہلے اس قاعدۂ کلیّہ کو ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا اور دوسری شرعی حدیں صرف اسی جگہ نافذ کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہیں، جہاں مملکت کا نظم ونسق اسلامی اصولوں پر ہو اور تمدّن و معاشرت کی ترتیب و تنظیم اُس طرز پر کی گئی ہو، جو اسلام نے تجویز کیا ہے۔ اسلام کے اصول اور قوانین ناقابلِ تجزیہ ہیں۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ بعض اصول اور قوانین تو نافذ کیے جائیں اور بعض کو چھوڑ دیا جائے۔

مثلاً زنا اور قذف[1] کی حدود کو لیجیے۔ نکاح وطلاق اور حجابِ شرعی کے اسلامی قوانین اور اخلاقِ صنفی کے متعلق اسلام کی تعلیمات سے ان حدود کا نہایت گہرا ربط ہے، جسے منفک نہیں کیا جا سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے زانی اور قاذف کے لیے ایسی سخت سزائیں مقرر ہی اُس سوسائٹی کے لیے فرمائی ہیں جس میں عورتیں بن سنور کر بے محابانہ پھرتی ہوں، جس میں برہنہ اور نیم برہنہ تصویریں اور عشق و محبت کے افسانے اور شہوانی جذبات کو دائماً متحرک کرنے والے تماشے رائج نہ ہوں، جس میں نکاح کے لیے پوری آسانیاں ہوں، اور فسخ و تفریق اور طلاق و خلع کے اسلامی احکام ٹھیک ٹھیک نافذ کیے جاتے ہوں۔ ایسی سوسائٹی اپنی عین فطرت کے اعتبار سے اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ اس میں معاشرت کا جو معتدل نظام قائم کیا گیا ہے، اس کی حفاظت کے لیے سخت سزائیں مقرر کی جائیں۔ اور اتنی سخت سزائیں اُس حالت میں ہرگز نامنصفانہ نہیں ہیں جب کہ جائز ذرائع سے صنفی خواہشات کی

---

(ا) قذف سے مراد کسی عورت یا مرد پر زنا کی تہمت لگانا ہے اور قاذف وہ شخص ہے جو ایسی تہمت لگاتا ہے۔

تسکین آسان کر دی گئی ہو اور معاشرت کے ماحول کو بدکاری کی سہولتوں اور غیر معمولی اسبابِ تحریک سے پاک کر دیا گیا ہو۔ ان حالات میں صنفی جرائم کا ارتکاب صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جو غایت درجہ کے بدطینت ہوں اور جن کے شر سے خلق اللہ کو محفوظ رکھنے کے لیے عبرت ناک سزاؤں کے بغیر چارہ نہ ہو۔

لیکن جہاں حالات اس سے مختلف ہوں، جہاں عورتوں اور مردوں کی سوسائٹی مخلوط رکھی گئی ہو، جہاں مدرسوں میں، دفتروں میں، کلبوں اور تفریح گاہوں میں، خلوت اور جلوت میں ہر جگہ جوان مردوں اور بنی ٹھنی عورتوں کو آزادانہ ملنے جلنے اور ساتھ اُٹھنے بیٹھنے کا موقع ملتا ہو، جہاں ہر طرف بے شمار صنفی محرکات پھیلے ہوئے ہوں، جہاں معیارِ اخلاق بھی اتنا پست ہو کہ ناجائز تعلقات کو کچھ معیوب نہ سمجھا جاتا ہو، ایسی جگہ زنا اور قذف کی شرعی حد جاری کرنا بلاشبہ ظلم ہوگا، اس لیے کہ وہاں ایک معمولی قسم (normal type) کے معتدل مزاج اور سلیم الفطرت آدمی کا بھی زنا سے بچنا مشکل ہے، اور ایسے حالات میں کسی شخص کا مبتلائے گناہ ہونا یہ نتیجہ نکالنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ وہ غیر معمولی قسم (abnormal type) کا اخلاقی مجرم ہے۔ رجم اور کوڑوں کی سزا درحقیقت ایسے گندے حالات کے لیے اللہ نے مقرر ہی نہیں کی ہے۔

اسی پر حدِّ سرقہ کو بھی قیاس کر لیجیے کہ وہ صرف اُس سوسائٹی کے لیے مقرر کی گئی ہے جس میں اسلام کے معاشی تصورات اور اصول اور قوانین پوری طرح نافذ ہوں۔ قطعِ ید اور اسلامی نظمِ معیشت میں ایسا رابطہ ہے جس کو منقطع نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں یہ نظمِ معیشت قائم ہو، وہاں قطعِ ید ہی عین انصاف اور عین مقتضائے فطرت ہے۔ اور جہاں یہ نظمِ معیشت نہ ہو، وہاں چور کا ہاتھ کاٹنا دوہرا ظلم ہے۔ حقیقت میں ہاتھ کاٹنے کی سزا اُس ظالم سوسائٹی کے لیے مقرر ہی نہیں کی گئی ہے جس میں سُود جائز ہو، زکوٰۃ متروک ہو، انصاف قیمتاً فروخت کیا جاتا ہو، ٹیکسوں کی بھرمار سے ضروریاتِ زندگی نہایت گراں ہو گئی ہوں اور تمام ٹیکس چند مخصوص طبقوں کے لیے سامانِ عیش فراہم کرنے پر صرف ہوتے ہوں۔ ایسی جگہ تو چوری کے لیے ہاتھ کاٹنا ہی نہیں بلکہ قید کی سزا بھی بعض حالات میں ظلم ہوگی۔

عام طور پر اسلامی قانونِ فوج داری کو سمجھنے میں لوگوں کو جو دقت پیش آتی ہے، اس کی

وجہ دراصل یہ ہے کہ وہ اپنے پیشِ نظر تو رکھتے ہیں سوسائٹی کے اس غلط نظام کو جو اس وقت دُنیا کے متمدّن ممالک میں قائم ہے، اور پھر چوری، زنا، قذف اور شراب نوشی جیسے ''علامۃ الورود'' جرائم کا موزانہ قطعِ ید، رجم اور کوڑوں کی سزاؤں سے کر کے رائے قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس موازنے میں ان کو اسلام کی سزائیں سخت اور ہولناک ہی نظر آئیں گی۔ کیونکہ نیم شعوری طور پر وہ خود سمجھتے ہیں کہ جو حالات اس نظامِ حیات نے پیدا کر رکھے ہیں، اُن میں چوری ایک عام چیز ہونی ہی چاہیے، زنا میں بکثرت مردوں اور عورتوں بلکہ بچوں اور بوڑھوں تک کو مبتلا ہونا ہی چاہیے۔ آئے دن مُشتبہ طریقوں سے ملنے والے جوڑوں کے متعلق بُری خبریں مشہور ہونی ہی چاہییں، بُری صحبتوں میں نوخیز نسلوں کو بُری عادتیں پڑنی ہی چاہییں۔ لہٰذا اُن کا دل یہ سوچ کر پریشان ہو جاتا ہے کہ اگر ان حالات میں اسلامی قانونِ فوجداری رائج کر دیا جائے تو شاید کوئی پیٹھ بھی کوڑوں سے نہ بچ سکے، ہزار ہا آدمیوں کے ہاتھ روزانہ کٹنے لگیں، اور ہر روز سینکڑوں آدمی سنگسار کیے جائیں۔

بلاشبہ ان کا یہ خوف بالکل بجا ہے۔ اس بیہودہ سوسائٹی کے بیہودہ نظام کو باقی رکھ کر اسلام کے قوانین میں سے محض اُس کے قانونِ فوجداری کا نافذ کر دینا ہمارے نزدیک بھی ویسا ہی ظلم ہوگا جیسا وہ خیال کرتے ہیں، مگر جس غلطی کو وہ محسوس نہیں کرتے، وہ دراصل یہ ہے کہ اُنھوں نے سوسائٹی کے اس بیہودہ نظام کو، جس کی بے ہودگیوں سے وہ مانوس ہو چکے ہیں، ایک فطری حالت سمجھ رکھا ہے۔ حالانکہ یہ فطری حالت نہیں ہے بلکہ شیطنت کے غلبے نے اس غیر فطری حالت کو عالمِ انسانی پر مسلط کر دیا ہے، اور اس حالت کا باقی رہنا بجائے خود ایک ظلمِ عظیم ہے۔ آپ اسلام کے نظامِ اجتماعی کو من حیث الکل قبول کر کے اس ظلم کا انسداد کیجیے، پھر آپ پر خود روشن ہو جائے گا کہ زنا اور قذف اور چوری اور شراب نوشی انسان کے عام اور فطری مشاغل نہیں ہیں اور انسانوں کی کثیر تعداد کا ان میں مبتلا ہونا متوقع ہی نہیں ہے۔ جو اجتماعی حالات اسلام پیدا کرتا ہے، ان میں صرف غیر معمولی قسم کے چند افراد ہی اِن افعالِ قبیحہ کا ارتکاب کر سکتے ہیں اور ان کے لیے صحیح تدارک رجم اور کوڑے اور قطعِ ید ہی ہو سکتے ہیں۔

(۲) دوسری بات جو اس سلسلے میں پیشِ نظر رکھنی ضروری ہے، وہ اسلام کی شانِ حکمت

واعتدال ہے۔ حدود اور تعزیرات کے باب میں اسلام کے احکام کو وہ شخص سمجھ ہی نہیں سکتا جو اس مذہب کی ان خصوصیات سے واقف نہ ہو۔

یہاں ایک طرف ارتکابِ جرائم کے اسباب و محرکات کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر مٹایا جاتا ہے تا کہ کوئی بندۂ خدا ایسے حالات میں مبتلا ہی نہ ہونے پائے کہ اُسے اپنی طبعی خواہشات و ضروریات کے لیے مجرمانہ طریقے استعمال کرنے پڑیں۔ اور دوسری طرف جرائم کے لیے ایسی سزائیں مقرر کی جاتی ہیں جو نہ صرف اعادۂ جرم سے اس خاص شخص کو روک دینے والی ہوں، بلکہ دوسرے تمام لوگوں کو بھی، جن میں مجرمانہ میلانات پائے جاتے ہوں، ہیبت زدہ کریں۔

ایک طرف اس امر کی کوشش کی جاتی ہے کہ لوگ جہاں تک ممکن ہو، سزا سے بچائے جائیں۔ چنانچہ ثبوت جرم کے لیے شہادت کا معیار بہت سخت رکھا جاتا ہے۔ اجرائے حد سے پہلے کچھ مدت تحقیقات کے لیے معین کی جاتی ہے کہ شاید اس دوران میں گواہوں کی غلطی کھل جائے، قاضیوں کو ہدایت کی جاتی ہے کہ لوگوں کو حتی الامکان سزا سے بچاؤ۔ نبیؐ کا ارشاد ہے کہ ادرؤ الحدود ما استطعتم اپنے امکان بھر حد کو دفع کرو۔ فان الامام ان یخطی فی العفو خیر ان یخطئی فی العقوبۃ۔ امام کا معاف کرنے میں غلطی کر جانا، اس سے بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کرے۔

دوسری طرف جب جرم ثابت ہو جائے تو پھر مجرم پر ترس کھانا، یا اس کے حق میں کسی قسم کی سعی سفارش قبول کرنا، یا اس کے مرتبے اور خاندان وغیرہ کا لحاظ کرنا قطعاً ممنوع ہے۔ قرآن کہتا ہے: وَّلَا تَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ فِیْ دِیْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ۚ (النور 2:24) اگر تم اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو اللہ کے دین کے معاملے میں رحم اور شفقت کے جذبات تمھارے دامن گیر نہ ہونے چاہییں۔ حدیث میں یہ واقعہ مشہور ہے کہ بنی مخزوم کے معزز گھرانے کی ایک عورت فاطمہ لوگوں کے زیور اور سامان عاریتاً منگواتی اور پھر مکر جایا کرتی تھی۔ رسول اللہؐ کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوا اور جرم ثابت ہو گیا۔ قریش میں کھلبلی مچ گئی کہ کہیں اس کا ہاتھ نہ کاٹ ڈالا جائے، مگر حضورؐ کے سامنے سفارش کی جرأت کسے تھی۔ آخر کار یہ مشورہ ہوا کہ اُسامہؓ سے جو حضورؐ کے آزاد کردہ غلام

حضرت زیدؓ کے بیٹے تھے، سفارش کرائی جائے، کیونکہ حضورؐ کو ان سے محبت تھی۔ اُسامہؓ نے حاضر ہو کر سفارش کی۔ سنتے ہی آپؐ کا چہرہ سرخ ہو گیا اور فرمایا: ”کیا تم حدود اللہ کے بارے میں سفارش کرتے ہو؟ اسامہؓ سہم گئے اور معافی مانگی۔ اس کے بعد آپ نے لوگوں کو جمع کر کے فرمایا: تم سے پہلے جو قومیں تباہ ہوئی ہیں، اُن کا طریقہ یہ تھا کہ جب ان میں کوئی معزز آدمی جرم کرتا تو اُسے چھوڑ دیتے تھے اور جب کوئی ادنیٰ درجے کا آدمی جرم کرتا تو اس کو سزا دیتے تھے۔ میں تو اس کی قسم کھا کر کہتا ہوں جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ اگر محمد کی بیٹی فاطمہ (رضی اللہ عنہا) بھی چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹے بغیر نہ چھوڑتا۔

(۳) ان دو باتوں کو سمجھ لینے کے بعد یہ بھی ضروری ہے کہ آدمی خود اسلام کی رُوح سے بھی غافل نہ ہو، کیونکہ وہی تمام اسلامی قوانین کی جان ہے۔ اسلام میں سزا کا تصور خیر خواہانہ ہے نہ کہ بدخواہانہ۔ اسلام کسی کو غصے اور طیش میں نہیں مارتا۔ دُشمنی کا جذبہ اس کے کسی قانون میں نہیں پایا جاتا۔ یہاں سزا کے اندر ”تطہیر“ کا داعیہ کارفرما ہے۔ یہاں آدمی کو اس لیے سزا دی جاتی ہے کہ ارتکابِ جرم سے اس کے نفس و روح کو جو نجاست لگ گئی ہے اسے دھو ڈالا جائے۔ اسے پاک کر دیا جائے تا کہ وہ آخرت کی سزا سے بچ جائے۔ خود مجرم کے اندر اسلام یہ اعتقاد پیدا کرتا ہے کہ اصلی حاکم خدا ہے جس سے تو اپنے کسی فعل کو نہیں چھپا سکتا۔ اور اصلی عدالت آخرت کی عدالت ہے جس میں بہر حال تجھے پیش ہونا ہی پڑے گا اور وہاں کی سزا بڑی رسوا کن ہوگی۔ اگر تو نے دنیا میں اپنا جرم چھپا لیا تو اسی گندگی کو لیے ہوئے تو خدا کی عدالت میں حاضر ہوگا، لیکن اگر تو نے یہاں خود اپنے آپ کو سزا کے لیے پیش کر دیا تو یہ سزا تجھے پاک کر دے گی اور تو اس طرح خدا کے ہاں پہنچے گا کہ گویا تو نے یہ جرم کیا ہی نہ تھا[1] حدیث میں اس مضمون کو یوں بیان کیا گیا ہے:

ان من اصاب من هذا المعاصی شیئا فعوقب به فی الدنیا فهو کفارة له ومن اصاب منها شیئا فستره الله فهو الی الله ان شاء عفا عنه وانشاء عاقبه۔

---

(۱) اس مقام پر یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ جو شخص خود اپنے آپ کو سزا کے لیے پیش کرے اس کا یہ فعل خود توبہ اور شرم ساری کو مستلزم ہے۔ اسی لیے ایسا آدمی سزا پانے کے بعد دنیا اور دین دونوں میں گناہ سے پاک ہو جاتا ہے۔ رہا وہ مجرم جو خود نہ آیا ہو بلکہ پکڑا ہوا آیا ہو تو نبیؐ کا قاعدہ تھا کہ سزا نافذ کرنے کے بعد اسے توبہ کی تلقین فرمایا کرتے تھے۔

ان گناہوں میں سے کسی گناہ کی نجاست اگر کسی کو لگ گئی اور دنیا میں ہی اس کی سزا بھی اسے دے دی گئی تو وہ اس کے لیے کفارہ ہو جائے گی، لیکن اگر اللہ کی حکمت سے اس کا گناہ چھپا رہ گیا تو معاملہ اللہ کے ہاتھ ہے۔ وہ چاہے گا تو معاف کر دے گا ورنہ سزا دے گا۔

اس تعلیم نے حیرت انگیز اخلاقی احساس ہمارے ہی جیسے گوشت پوست سے بنے ہوئے انسانوں میں پیدا کر دیا۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ ان مثالوں میں آپ کو اسلامی عدل، اسلامی اخلاق اور اسلام کے عجیب وغریب انقلابی تصورات کی وہ شان نظر آئے گی کہ آپ شاید حیرت سے سوچنے لگیں گے کہ آدمی اتنا بلند بھی ہو سکتا ہے!

ایک مرتبہ ایک چور رسولؐ اللہ کی خدمت میں پیش کیا گیا جس نے ایک شملہ چرایا تھا۔ آپؐ نے اُسے دیکھ کر فرمایا: میں نہیں سمجھتا کہ اس نے چوری کی ہوگی۔ ملزم نے آگے بڑھ کر عرض کیا: نہیں! یا رسولؐ اللہ! میں نے چوری کی ہے۔ آپؐ نے اس کے اقرار کو قبول کر کے حکم دیا: جاؤ! اس کا ہاتھ کاٹو، پھر میرے پاس حاضر کرو۔ چنانچہ ہاتھ کاٹنے کے بعد اُسے دوبارہ حاضرِ خدمت کیا گیا۔ حضورؐ نے فرمایا: ”اب اللہ سے توبہ کر“۔ اس نے کہا: ”میں نے توبہ کی۔ آپؐ نے فرمایا: جا! اللہ نے تیری توبہ قبول کر لی۔

ایک اور موقع پر ایک شخص (عمرؓ بن سمرہ) نے حاضر ہو کر رسولؐ اللہ سے عرض کیا کہ میں نے فلاں قبیلے کا اونٹ چرا لیا ہے، آپ مجھے پاک کر دیں۔ حضورؐ نے اُس قبیلے میں آدمی بھیج کر حقیقتِ حال دریافت کرائی۔ معلوم ہوا کہ فی الواقع اونٹ غائب ہے۔ اس پر آپ نے ہاتھ کاٹنے کا حکم دے دیا۔ جب سزا اس پر نافذ کی گئی تو اس نے کہا: شکر ہے اس خدا کا جس نے مجھے پاک کر دیا۔ پھر اپنے کٹے ہوئے ہاتھ کو مخاطب کر کے کہتا ہے: تو مجھے دوزخ میں لے جانا چاہتا تھا، اللہ نے مجھے تجھ سے بچا لیا“۔

اوپر بنی مخزوم کی جس عورت کا قصہ مذکور ہوا ہے۔ اس کے مقدمے کا جب حضورؐ نے فیصلہ سنایا تو اس کی قوم نے کہا: یا رسولؐ اللہ! ہم فدیہ دینے کو حاضر ہیں، آپؐ اسے چھوڑ دیں، مگر آپؐ نے فرمایا: اس کا ہاتھ کاٹو۔ انھوں نے عرض کیا: ہم پانچ سو دینار اس کے ہاتھ کے بدلے میں دیتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: اس کا ہاتھ کاٹو۔ جب ہاتھ کاٹ ڈالا گیا تو اس عورت

نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ یا رسولؐ اللہ! خدا کے ہاں بھی میرے بچنے کی کوئی صورت ہے؟ آپؐ نے جواب دیا: ہاں! اب تو اپنے گناہ سے اس طرح پاک ہو چکی ہے جیسے آج ہی اپنی ماں کے پیٹ سے پیدا ہوئی ہو۔

ماعز اسلمی کا مشہور واقعہ ہے کہ اُس نے مسجد میں حاضر ہو کر عرض کیا: یا رسولؐ اللہ! میں نے زنا کی ہے مجھے پاک کر دیجیے۔ آپؐ نے منہ پھیر کر فرمایا: جا! توبہ کر اور خدا سے مغفرت مانگ۔ وہ پھر سامنے آیا اور وہی بات عرض کی۔ آپؐ نے منہ پھیر لیا۔ اس نے پھر سامنے آ کر اپنی بات دُہرائی۔ اس طرح جب چار مرتبہ وہ اقرار کر چکا تو آپؐ نے پوچھا: کیا تو دیوانہ ہے؟ اُس نے کہا: نہیں! پھر دریافت کیا: کیا تو نے شراب پی ہے؟ اُس نے کہا: نہیں! پھر پوچھا: کیا تو شادی شدہ ہے؟ اس نے کہا: ہاں! پھر آپؐ نے فرمایا کہ شاید تو نے صرف بوس و کنار کیا ہو گا؟ اس نے کہا: نہیں! آپؐ نے پوچھا: کیا تو ہم بستر ہوا؟ اس نے کہا: ہاں! پوچھا: کیا تو نے مباشرت کی؟ جواب دیا: ہاں! اس طرح مباشرت کے ہم معنی کئی الفاظ بول بول کر آپؐ پوچھتے رہے اور وہ اثبات میں جواب دیتا رہا۔ آخر آپؐ نے پوچھا: کیا تو جانتا ہے کہ زنا کسے کہتے ہیں؟ اس نے کہا: ہاں! میں نے اُس کے ساتھ حرام کے طور پر وہ کام کیا ہے جو شوہر حلال کے طور پر اپنی بیوی سے کرتا ہے۔ آپؐ نے پوچھا: اس بیان سے تیری غرض کیا ہے؟ اس نے عرض کیا: پاک ہونا چاہتا ہوں۔ تب آپؐ نے حکم دیا کہ جاؤ اس کو رجم کر دو۔ اس واقعے کے دو تین دن بعد رسول اللہؐ نے صحابہ کی مجلس میں فرمایا: دعا مانگو ماعز ابن مالک کے لیے، اُس نے توبہ کی اور ایسی توبہ کی کہ اگر پوری قوم پر بانٹ دی جائے تو سب کی مغفرت کے لیے کافی ہو جائے۔

غامدیہ کا واقعہ بھی حدیث کے مشہور واقعات میں سے ہے۔ اس نے رسولؐ اللہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا: ''یا رسولؐ اللہ! میں زنا کی مرتکب ہوئی ہوں، مجھے پاک کر دیجیے۔ آپؐ نے جواب دیا: جا! توبہ کر اور اللہ سے مغفرت مانگ!۔ اس نے عرض کیا: آپ مجھے بھی ماعز کی طرح پلٹانا چاہتے ہیں؟ میں عرض کرتی ہوں کہ مجھے زنا کا حمل ہے۔ آپؐ نے فرمایا: جا! اور جب تک بچہ نہ پیدا ہو جائے، اُس وقت تک ٹھیر۔ جب زچگی ہو گئی

تو وہ پھر حاضر ہوئی اور کہا کہ بچہ بھی پیدا ہو گیا، اب کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا: اس کو دودھ پلا، رضاعت ختم ہونے کے بعد دیکھا جائے گا۔ جب رضاعت کا زمانہ ختم ہو گیا وہ پھر بچے کو لیے ہوئے آئی اور عرض کیا کہ میں اس سے بھی فارغ ہو چکی ہوں۔ تب آپؐ نے بچے کو ایک مسلمان کے حوالے کیا کہ اس کی پرورش کرے اور اس عورت پر رجم کی حدّ جاری کی۔ اس واقعے کے بعد کہیں حضرت خالدؓ بن ولید کی زبان سے اس عورت کے حق میں بُرے الفاظ نکل گئے۔ حضورؐ نے سنا تو فرمایا: خبردار! اے خالد! اُس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے! اُس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ناجائز محصول لینے والا بھی ایسی توبہ کرے تو بخشا جائے۔ پھر آپؐ نے خود اُس کی میت پر جنازے کی نماز پڑھائی۔

جنگِ قادسیہ کے موقع پر ابومحجن ثقفی شراب نوشی کے جرم میں محبوس تھے۔ جب ہنگامۂ جنگ برپا ہوا تو ابومحجن قید خانے میں تڑپنے لگے اور حضرت سعد بن ابی وقاص (اسلامی فوج کے جنرل) کی بیوی سے انھوں نے درخواست کی کہ مجھے معرکے میں شریک ہونے کے لیے چھوڑ دو۔ اگر میں جنگ میں مارا گیا تو سزا کی حاجت ہی نہ رہے گی۔ اور اگر زندہ رہا تو خود آ کر پاؤں میں بیڑیاں پہن لوں گا۔ ایک مسلمان خواہ وہ مجرم ہی کیوں نہ ہو، اس کا وعدہ اتنا وزن رکھتا تھا کہ حضرت سعدؓ کی بیگم صاحبہ کو اس پر اعتبار نہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہ آئی، چنانچہ انھوں نے ابومحجن کو نہ صرف رہا کر دیا بلکہ سواری کے لیے حضرت سعد کی بہترین گھوڑی بھی دی۔ جنگ میں اُس شخص نے جس کی پیٹھ پر ۸۰ کوڑے لگنے کی سزا تجویز کی گئی تھی، اسلام اور حکومتِ اسلامی کے لیے وہ جاں فشانی دکھائی کہ خود حضرت سعدؓ دیکھ کر ششدر رہ گئے۔ اور جب معرکہ ختم ہوا تو اُس اللہ کے بندے نے اپنے وعدے کے مطابق خود آ کر بیڑیاں پہن لیں۔ حضرت سعدؓ نے ان کی اِس مجاہدانہ سرفروشی کے صلے میں ان کو رہا کر دیا اور فرمایا کہ جو شخص خدا کی راہ میں ایسی جاں نثاری دکھاتا ہے، میں اس کی پیٹھ پر کوڑے نہیں برساؤں گا۔ ابومحجن نے جواب دیا کہ میں بھی اب شراب نہ پیوں گا کیونکہ اب تک تو یہ توقع تھی کہ تم حدّ جاری کر کے مجھے پاک کر دو گے مگر تم نے اس توقع کا خاتمہ کر دیا۔

یہ واقعات کسی تبصرے کے محتاج نہیں۔ ان سے آفتاب کی طرح روشن ہو جاتا ہے

کہ اسلام میں سزا کا تصور کیا ہے، اور اسلام کس طرح جرائم کا سدِّ باب کرنے کے ساتھ ساتھ مجرموں کے اندر بلند ترین اخلاقی احساسات پیدا کرتا ہے، اور کس طرح اسلام میں مجرموں کو سزا دینے کے بعد از سرِ نو سوسائٹی کے ایک معزز رکن کی حیثیت دے دی جاتی ہے۔ جو لوگ اس قانون کو وحشیانہ قانون کہتے ہیں، وہ خود وحشی ہیں۔ تہذیبِ نفس اور انسانیت فاضلہ کے جس بلند مرتبے پر اس قانون نے بنی آدم کو پہنچا دیا، اس کی مثال دنیا کی تاریخ میں کہاں ملتی ہے؟

(۴) اقامتِ حدود میں وقت کے حالات اور ملزم کے حالات کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے۔ زمانۂ جنگ میں حدّ موقوف رکھی جاتی ہے۔ قحط کے زمانے میں بھی چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ ملزم کے حالات سے اگر ثابت ہو کہ حقیقت میں وہ چوری پر مجبور ہو گیا تھا، تب بھی اس کے ساتھ رعایت کی جاتی ہے۔ مثلاً حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں کا قصّہ آثار میں منقول ہوا ہے کہ انھوں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کا اونٹ چرا لیا تھا۔ مزنی نے آکر حضرت عمرؓ سے شکایت کی۔ آپ نے مقدمے کی تحقیقات کے بعد حکم دے دیا کہ ان کے ہاتھ کاٹ ڈالے جائیں۔ پھر دفعتاً آپ کو اُن غلاموں کے حالات کی طرف توجہ ہوئی اور آپ نے فرمایا کہ تم نے اِن غریبوں سے کام لیا مگر ان کو بھوکا مار دیا اور اس حال کو پہنچایا کہ اگر ان میں سے کوئی شخص حرام کھالے تو اس کے لیے وہ جائز ہو۔ یہ کہہ کر حضرت عمرؓ نے ان غلاموں کو چھوڑ دیا اور ان کے مالک حضرت حاطب سے اُونٹ والے کو تاوان دلوایا۔

اس قسم کی اور متعدد مثالیں ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کا قانون اندھا قانون نہیں ہے، بلکہ وہ فرق کرتا ہے اُس شخص میں جو حقیقتاً ارتکابِ جرم پر مجبور ہو گیا ہو، اور اُس شخص میں جس نے حقیقی مجبوری کے بغیر جرم کیا ہو۔ اسی بنا پر غیر شادی شدہ زانی، اور شادی شدہ زانی کی سزا میں فرق کیا گیا ہے۔ اور اسی بنا پر قحط کے مارے ہوئے شخص اور کھاتے پیتے شخص کی چوری کو ایک مرتبے پر نہیں رکھا گیا۔

ترجمان القرآن
(محرم ۱۳۵۸ھ۔ مارچ ۱۹۳۹ء)
(نیز دیکھیے ترجمان القرآن، ج ۴۵، عدد ۳)

# غلامی کا مسئلہ

(یہ ایک مباحثہ ہے جو ملک کے ایک مشہور مصنف کی کتاب پر تنقید کرتے ہوئے ترجمان القرآن کے صفحات میں چھڑ گیا تھا۔

اس مباحثے میں حسب ذیل اجزا شامل ہیں:

(۱) ترجمان القرآن کی تنقید
(۲) مصنف کا جواب
(۳) ترجمان القرآن کا جواب الجواب
(۴) ایک مشہور اہلِ قلم کی طرف سے مصنف کی تائید
(۵) ترجمان القرآن کا آخری جواب

چونکہ اس سے مقصود کسی پرانی بحث کو تازہ کرنا نہیں ہے، اس لیے نام حذف کر دیے گئے ہیں)

## (۱)

فاضل مصنف اپنی کتاب میں غلامی کے مسئلے پر اپنی تحقیق یوں بیان کرتے ہیں:

”ایک انسان کا دوسرے کو غلام بنانا فطرت کے خلاف ہے، لیکن دنیا میں غلامی رائج ہو گئی تھی اور نزولِ قرآن کے زمانے میں عربوں کے پاس بھی مملوک تھے۔ قرآن نے بعض مصالح کی وجہ سے اُن مملوکوں پر جو اُن کی غلامی میں آچکے تھے، اُن کی ملکیت کو بدستور رہنے دیا“۔

اس کے بعد انھوں نے حاشیے میں لکھا ہے کہ:

”قرآن میں جہاں بھی مملوکوں کا ذکر ہے بصیغۂ ماضی یعنی مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ

(نساء 24:4) ہے یعنی بصیغۂ مستقبل کہیں نہیں ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن غلاموں کے وہ مالک ہو چکے تھے صرف اُنھی کی ملکیت قائم رکھی گئی تھی"۔

یہ متن اور حاشیہ دونوں نظرِ ثانی کے محتاج ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ قرآن مجید میں انسانی کمزوریوں کا لحاظ رکھ کر اصلاح کا تدریجی طریقہ اختیار کیا گیا تھا، لیکن کوئی مثال ہم کو قرآن مجید میں ایسی نہیں ملتی کہ کسی مسئلے میں اُس نے اپنی تدریجی اصلاح کو نامکمل چھوڑ دیا ہو اور آخری اصلاح کا حکم نزولِ وحی کے زمانے ہی میں نہ دے دیا ہو! یہ قاعدہ کلیہ اگر درست ہے تو کیا غلامی کے مسئلے میں قرآن مجید کا کوئی ایسا حکم دکھایا جا سکتا ہے جس نے غلامی کی ہر شکل کو قطعی طور پر ممنوع قرار دیا ہو؟ رہی یہ بات کہ عرب میں چونکہ غلامی رائج تھی اور لوگوں کے پاس پہلے سے غلام موجود تھے، اس لیے غلامی کو مصلحتاً باقی رکھا گیا، تو غور کرنے سے یہ امر واضح ہو جائے گا کہ ایسی مصلحت شناسی کو خدا کی طرف منسوب کرنا دراصل خدا کی طرف کمزوری کو منسوب کرنا ہے۔ جس خدا نے شراب کو حرام کر دیا اور اس معاملے میں بندوں کی خواہشات کی ذرا پروا نہ کی، جس نے زنا کو حرام کر دیا اور اس امر کی ذرا پروا نہ کی کہ عرب اور دوسرے ممالک میں زنا کا کس قدر رواج تھا، اُس کو کون سا امر غلامی کی ہر صورت کو قطعاً حرام کر دینے سے روک سکتا تھا؟

بات دراصل یہ ہے کہ غلامی کی دو صورتیں اس وقت دنیا میں رائج تھیں:

ایک یہ کہ، بعض ممالک کے آزاد باشندوں کو پکڑ کر اُن کی خرید و فروخت کی جاتی تھی۔

دوسرے یہ کہ، جنگ میں جو لوگ گرفتار ہوتے تھے اُن کو غلام بنا لیا جاتا تھا۔

ان دو شکلوں میں سے پہلی شکل کو رسولؐ اللہ نے قطعاً ممنوع قرار دیا اور فرمایا کہ جو شخص کسی آزاد کو پکڑ کر بیچے گا، اس کے خلاف میں خود قیامت کے روز مدعی بنوں گا۔ (بخاری، کتاب البیوع) اور دوسری شکل کے متعلق اسلام کا قانون یہ قرار پایا کہ جو لوگ جنگ میں گرفتار ہوں، اُن کو یا تو احسان کے طور پر رہا کر دیا جائے، یا فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے، یا دشمن کے مسلمان قیدیوں سے اُن کا مبادلہ کر لیا جائے لیکن اگر یونہی رِہا کر دینا جنگی مصالح کے خلاف ہو، اور فدیہ وصول نہ ہو سکے، اور دشمن اسیرانِ جنگ کا مبادلہ کرنے پر بھی

رضامند نہ ہو تو مسلمانوں کو حق ہے کہ انھیں غلام بنا کر رکھیں۔ البتہ اس قسم کے غلاموں کے ساتھ انتہائی حسنِ سلوک اور رحمت و رأفت کے برتاؤ کا حکم دیا گیا ہے، اُن کو تعلیم و تربیت دینے اور انھیں سوسائٹی کے عمدہ افراد بنانے کی ہدایت کی گئی ہے، اور مختلف صورتیں اُن کی رہائی کے لیے پیدا کی گئی ہیں۔ اس باب میں اسلام کا صحیح قانون معلوم کرنے کے لیے قرآنی احکام کے ساتھ نبیؐ کے عمل اور آپؐ کے ارشادات اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عمل کو بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ مؤلف کی غلطی کا اصل سبب یہی ہے کہ انھوں نے صرف قرآن سے غلامی کا قانون اخذ کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔

مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ سے جو نکتہ مؤلف نے پیدا کیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے۔ نزولِ قرآن کے بعد بھی صحابہ کے عہد میں بہت سے اسیرانِ جنگ کو ممالیک کی حیثیت سے رکھا گیا ہے۔ خود اہلِ بیت رسول کے گھروں میں جنگ سے پکڑے ہوئے غلام اور مفتوح ممالک سے آئی ہوئی لونڈیاں موجود تھیں۔ تو کیا ان سب لوگوں نے حکمِ قرآن کی دانستہ خلاف ورزی کی؟ یا یہ سب قرآن کے حکم سے ناواقف تھے؟

پھر اگر آپ کے نزدیک یہ کوئی قاعدہ ہے کہ جو کچھ قرآن میں بصیغۂ ماضی کہا گیا ہے، اس سے مراد صرف ماضی ہی ہوگا، حال یا مستقبل نہ ہوگا تو حیرت ہے کہ اِقْتَرَبَتِ السَّاعَۃُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ (القمر 1:54) کی تاویل آپ نے خود اپنی کتاب میں اس طرح کی ہے کہ جب قیامت آئے گی تو چاند پھٹ جائے گا۔ اور کَانَ عَرْشُہٗ عَلَی الْمَآءِ کا ترجمہ آپ نے ''اُس کا عرش پانی پر ہے'' فرمایا ہے۔

آگے چل کر مؤلف نے حَتّٰٓی اِذَآ اَثْخَنْتُمُوْھُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ ۙ فَاِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً (محمد 4:47) سے یہ استدلال کیا ہے:

> ''غلامی کا صرف ایک ہی رستہ تھا، یعنی اسیرانِ جنگ، قرآن نے ان کو آزاد کرنے کا حکم دے کر ہمیشہ کے لیے اس راستے کو بند کر دیا''۔

لیکن مصنف نے یہ غور نہ فرمایا کہ اگر کفار نہ مال کی صورت میں فدیہ دیں، اور نہ اسیرانِ جنگ کا مبادلہ کریں تو کیا ایسی صورت میں بھی مسلمان پر فرض کیا گیا ہے کہ وہ لازماً

اسیرانِ جنگ کو بطورِ احسان رہا کر دیں؟ اگر اسیرانِ جنگ کو رہا کرنے سے دشمن کو مزید قوت پہنچنے کا خطرہ ہو، اور مسلمانوں کو اندیشہ ہو کہ یہ لوگ آزاد ہو کر پھر ہم سے لڑنے آئیں گے تو کیا اس صورت میں بھی حکم ہے کہ انھیں رہا کر دیا جائے؟ کم از کم آیت کے الفاظ سے تو یہ قطعی اور لازم حکم نہیں نکلتا۔ آیت میں منًّا کا لفظ ہے، جس کے معنی احسان رکھنے کے ہیں، اور قرآن میں احسان کا حکم نہیں دیا گیا ہے، البتہ اسے افضلیت کا درجہ دے کر اس کی طرف ترغیب دلائی گئی ہے۔ چنانچہ اس آیت میں بھی قرآن کا منشا صرف یہ ہے کہ احسان کے طور پر چھوڑ دینا زیادہ فضیلت کا کام ہے، لیکن اس سے یہ مقصود ہرگز نہیں ہے کہ اگر اسلامی مفاد کو نقصان پہنچتا ہو، تب بھی احسان کیا جائے اور ضرور احسان ہی کیا جائے۔

(ترجمان القرآن، ربیع الاوّل، ۱۳۵۳ھ)

## (۲)

مصنفِ کتاب کی طرف سے مندرجۂ بالا تنقید کا جواب:

ہر فرزندِ آدم زمین کا بادشاہ ہے۔ آدم کے متعلق ہے: اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً (البقرہ30:2) اور فرزندانِ آدم کے بارے میں ہے: وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ (الانعام6:165) پھر ان کی شان میں ہے: وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ (بنی اسرائیل17:70) کیا فرزندِ آدم کو جو زمین کی بادشاہت بلکہ آپ کی تفسیر کے مطابق نائبِ حق ہونے کے لیے پیدا کیا گیا ہے، غلام بنا لینا فطرت کے خلاف نہیں ہے؟ پھر جو چیز فطرت کے خلاف ہے، یہ کیسے ممکن ہے کہ قرآن اس کو جاری رکھے؟ آپ اس قدر تو تسلیم کرتے ہیں کہ:

> ”غلامی کی دو صورتیں اس وقت تک دنیا میں رائج تھیں۔ ایک یہ کہ بعض ممالک کے باشندوں کو پکڑ کر اُن کی خرید و فروخت کی جاتی تھی۔ دوسری یہ کہ جنگ میں جو لوگ گرفتار ہوتے تھے، ان کو غلام بنا لیا جاتا تھا۔ ان دونوں شکلوں میں سے پہلی شکل کو رسول اللہؐ نے قطعاً ممنوع قرار دیا اور فرمایا کہ جو شخص کسی آزاد کو پکڑ کر بیچے گا اس کے خلاف میں خود قیامت کے روز مدعی بنوں گا۔ (بخاری، کتاب البیوع) اور دوسری شکل کے متعلق اسلام کا

قانون یہ قرار پایا کہ جو لوگ جنگ میں گرفتار ہوں، ان کو یا تو احسان کے طور پر رہا کر دیا جائے یا فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے یا دشمن سے مسلمان قیدیوں کے ساتھ ان کا مبادلہ کر لیا جائے، لیکن اگر رہا کر دینا جنگی مصالح کے خلاف ہو اور فدیہ وصول نہ ہو سکے اور دشمن اسیرانِ جنگ کا مبادلہ کرنے پر بھی رضامند نہ ہو تو مسلمانوں کو حق ہے کہ انھیں غلام بنا کر رکھیں۔''

یہ تو مسلم ہوا کہ کسی آزاد کو پکڑ کر غلام بنانا ایسا سنگین جرم ہے کہ اس کے مدعی قیامت کے دن خود رسولِ کریمؐ ہوں گے۔ اب رہا اسیرانِ جنگ کا معاملہ۔ ان کے متعلق قرآن میں قطعی حکم ہے کہ فَاِمَّا مَنًّاۢ بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً (محمد 4:47) ''پھر یا تو احسان رکھ کر انھیں چھوڑ دو یا فدیہ لے کر''۔ فدیہ خواہ زرِ نقد یا سامان کی صورت میں ہو یا مبادلۂ اسیران کی شکل میں، مگر یہ قطعی حکم ہے کہ ان کو چھوڑ دو۔ بے شک اُس وقت تک وہ اسیر رکھے جا سکتے ہیں جب تک کہ اسلامی مفاد کو ان کی رہائی سے خطرے کا اندیشہ ہو۔ لیکن ان کو غلام نہیں بنایا جا سکتا۔ قرآن نے خود حکومت کو یہ اختیار نہیں دیا کہ ان کو مملوک بنا کر بیچے یا سپاہیوں میں تقسیم کرے بلکہ وہ سرکاری قیدی رہیں گے اور عزت و آبرو کے ساتھ رکھے جائیں گے۔ برخلاف اس کے آپ یہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کو حق ہے کہ وہ اسیرانِ جنگ کو آپس میں بانٹ کر ملکیت بنالیں اور ان کو استعمال کرنا شروع کریں، یا بھیڑ بکریوں کی طرح دست بدست بیچنے لگیں، اور قیامت تک جب تک ان کے مالک ان کو آزاد نہ کریں، وہ نسلاً بعد نسلٍ اور بطناً بعد بطنٍ غلام اور ہر قسم کے انسانی حقوق سے محروم رکھے جائیں، نہ ایک پیسے کے مالک ہو سکیں نہ ایک حبّہ کے۔ اور خواہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو جائیں، اُن کو انسانیت کا کوئی حق کبھی نہ مل سکے۔

کیا یہ قرآن کی تعلیم ہے؟ کیا اس کو قرآن کی آیت یا کسی لفظ یا کسی حرف سے آپ ثابت کر سکتے ہیں؟ پھر میرے اوپر اعتراض کیوں ہے؟ میں نے قرآن کی تعلیمات لکھی ہیں۔

آپ کا استدلال یہ ہے کہ:

''صحابہ کے عہد میں بہت سے اسیرانِ جنگ کو ممالیک کی حیثیت سے رکھا گیا ہے۔ خود اہلِ

بیت رسول کے گھروں میں جنگ کے پکڑے ہوئے غلام اور مفتوح ممالک سے آئی ہوئی لونڈیاں موجود تھیں''۔

آپ کے نزدیک صحابہ اور اہلِ بیت رضی اللہ عنہم کا ہر فعل قرآنی تعلیم ہے، مگر میرے نزدیک اُن کا وہی فعل دینی ہے جس کی سند قرآن سے مل سکے۔ ہاں اگر آپ تاریخی حدود میں آ کر بحث کریں تو میں کافی اور شافی جواب دے سکتا ہوں کہ کن اسباب اور حالات کی وجہ سے صحابہ اور اہلِ بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین مملوک بنانے پر مجبور ہوئے، لیکن ان کے اس عمل کو جو ایک خاص ماحول میں تھا، بِلا کسی دلیل کے قرآنی تعلیم کہہ دینا جائز نہیں سمجھتا۔ قرآن ہر مسلمان کے گھر میں ہے، دیکھیے اور پھر دیکھیے! اگر کوئی دلیل اس خلافِ فطرت غلامی کی مل سکے تو پیش کیجیے۔

''میں نے لکھا تھا کہ عرب میں چونکہ غلامی رائج تھی اور لوگوں کے پاس مملوک موجود تھے۔ قرآن نے انھی کو غلامی میں رہنے دیا اور ان کی آزادی کے لیے بھی بہت سی راہیں نکال دیں اور آیندہ کے لیے راستہ ہی بند کر دیا''۔ اس پر آپ لکھتے ہیں:

''ایسی مصلحت شناسی کو خدا کی طرف منسوب کرنا دراصل خدا کی طرف کمزوری کو منسوب کرنا ہے۔ جس خدا نے شراب کو حرام کر دیا تھا اور اس معاملے میں بندوں کی ذرا پروانہ کی، جس نے زنا کو حرام کر دیا اور اس کی ذرا پروانہ کی کہ عرب اور دوسرے ممالک میں اس کا کس قدر رواج تھا، اس کو کون سا امر غلامی کی ہر صورت کو قطعاً حرام کر دینے سے روک سکتا تھا''۔

لیکن آپ نے یہ خیال نہ کیا کہ شراب خوری، زنا، قمار بازی وغیرہ شخصی اخلاقی جرائم ہیں جن کو فوراً روک ہی دینا چاہیے تھے۔ بخلاف اس کے ممالیک اہلِ عرب کی معیشت میں داخل ہو چکے تھے۔ سینکڑوں گھرانے اور قبیلے اُن کی کمائی پر گزارہ کرتے تھے۔ اُن کو فوراً آزادی کا حکم دینے سے بہت سے قبائل کی اقتصادی حالت خراب ہونے اور ابتری واقع ہو جانے کا اندیشہ تھا، اس لیے اس کا انسداد بتدریج مناسب تھا اور یہی اُس علیم وحکیم نے کیا۔

(ترجمان القرآن، جمادی الاولیٰ ۱۳۵۳ھ)

(۳)

ترجمان القرآن کا جواب الجواب:

غلامی کے مسئلے میں قرآن مجید نے یہ بات مسلمانوں کے اختیار پر موقوف رکھی ہے کہ خواہ احسان کے طور پر اسیرانِ جنگ کو رہا کریں خواہ فدیہ (بصورتِ نقد یا بصورتِ مبادلۂ اسیران) لے کر چھوڑ دیں۔ یہ کہیں حکم نہیں دیا ہے کہ اگر دوسری صورت نہ ہو تو پہلی صورت پر عمل کرنا لازم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ فطرتِ انسانی سے واقف ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ اگر معاملہ دو چار یا دس پانچ قیدیوں کا ہو تو مسلمان ان کو بطیب خاطر بطورِ احسان رہا کر سکتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں بارہا کیا ہے، لیکن اگر سینکڑوں ہزاروں قیدیوں کا معاملہ ہو تو ایسی صورت میں جب کہ مسلمانوں کے بھی سینکڑوں ہزاروں آدمی کفّار کے پاس قید ہوں اور ان کو غلام بنا کر رکھا گیا ہو، مسلمانوں کے لیے یہ بہت مشکل ہوگا کہ وہ کفار کے آدمیوں کو محض احسان کے طور پر رہا کر دیں۔ اس دوسری صورت میں اسیرانِ جنگ کی رہائی کے لیے صرف یہی ایک راستہ کھلا ہوا ہے کہ یا تو وہ خود زرِ نقد ادا کر کے رہا ہوں یا ان کی قومی حکومت سے اسیرانِ جنگ کا مبادلہ ہو۔ اب اگر اسیرانِ جنگ زرِ نقد ادا نہ کر سکتے ہوں، اور حکومت سے مبادلہ کا معاملہ طے نہ ہو سکے، اور دشمن کے ملک میں مسلمان قیدیوں کی حیثیت مملوکوں کی سی ہو، جیسی کہ فی الواقع ہزار برس تک بلکہ اس سے بھی زیادہ زمانے تک رہی ہے، تو کیا وجہ ہے کہ اُسی طرح مسلمانوں کو بھی حق نہ ہو کہ وہ کفّار کے قیدیوں کو غلام بنا کر رکھیں؟ آپ اس مسئلے پر آج کل کے حالات کی روشنی میں غور فرما رہے ہیں جب کہ غیر مسلم قوموں میں اسیرانِ جنگ کو غلام بنانے کی رسم موقوف ہو چکی ہے۔ مبادلۂ اسیران کا طریقہ عام طور پر دنیا میں رائج ہو چکا ہے اور وہ حالات باقی نہیں رہے جن میں اسیرانِ جنگ کو غلام بنا کر رکھنے پر مسلمان مجبور ہوتے تھے۔ اسی وجہ سے آپ کو غلامی کے اسلامی قانون کا جواز تسلیم کرنے میں تامّل ہو رہا ہے، لیکن اگر آپ اُن حالات پر نظر رکھیں جو اَب سے ڈیڑھ سو برس پہلے تک دنیا میں رائج رہے ہیں، تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ اسلامی قانون میں غلامی کے لیے جو گنجائش رکھی گئی ہے، وہ بے جا نہیں ہے۔ یہ دراصل قرآن مجید کا کمالِ حکمت ہے کہ اُس نے غلامی کے مسئلے میں ایسا حکم دیا جس میں وقت کے حالات کی رعایت بھی ملحوظ رکھی گئی تھی، اور آیندہ کے لیے

ایک اصلاحی قانون بھی بنا دیا گیا تھا تا کہ جب حالات بدل جائیں تو آپ سے آپ نیا قانون نافذ ہو جائے۔

آپ نے غلامی کے مسئلے پر جو اظہارِ خیال فرمایا ہے اس میں ایک طرف آپ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کی رُو سے غلامی ناجائز ہے، اور دوسری طرف آپ یہ بھی مانتے ہیں کہ صحابہ اور اہلِ بیت رضی اللہ عنہم اسیرانِ جنگ کو غلام بناتے رہے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ صحابہ اور اہلِ بیت کا فعل قرآن کے خلاف اور ناجائز تھا۔ آپ تاریخی حدود میں جا کر اور اسباب و حالات کی مجبوریوں پر بحث فرما کر خواہ کیسا ہی کافی وشافی جواب عطا فرمائیں، مگر خود آپ کے اپنے مقدمات سے جو منطقی نتیجہ نکلتا ہے، اس پر آپ کسی طرح پردہ نہیں ڈال سکتے۔ آپ کو نہ صرف یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خلفائے راشدین، اور اصحابِ رسولؐ اور اہلِ بیت رسولؐ کا فعل قرآن مجید کے خلاف اور ناجائز تھا، بلکہ آپ کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ معاذ اللہ! قرآن مجید نے قبل از وقت ایک ایسا غیر حکیمانہ قانون بنا دیا تھا جس میں وقت کے حالات کی کوئی رعایت ملحوظ نہ رکھی گئی تھی، جس پر ۱۲ سو برس تک عمل کرنا دشوار رہا، اور جس پر وہ لوگ بھی عمل درآمد نہ کر سکے جو خاص سرکارِ رسالت مآب کے تربیت یافتہ تھے اور جنھوں نے اپنی زندگیوں کو اسلامی تعلیم کے سانچے میں ڈھالنے کی وہ انتہائی کوشش کی تھی جو کسی انسان کے امکان میں ہے۔

یہ محض منطقی قیاس ہی نہیں ہے بلکہ اگر غور کریں تو آپ کو معلوم ہو جائے کہ آیت فَاِمَّا مَنًّا ۢ بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً کے جو معنی آپ بیان فرما رہے ہیں، اگر وہی اسلام کا قانون قرار پائے تو بعض حالات میں وہ مسلمانوں کے لیے سخت نقصان دِہ اور قطعاً ناقابلِ عمل ہو سکتا ہے۔ اس قانون پر عمل درآمد کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اگر کسی وقت کفّار زرِ فدیہ ادا نہ کریں اور اسیرانِ جنگ کا مبادلہ بھی قبول نہ کریں تو مسلمان بہرصورت اُن کے قیدیوں کو رہا کرنے پر مجبور ہیں۔ اگر مسلمانوں کا قانون یہی ہوتا تو کوئی کافر قوم اتنی احمق نہ تھی کی زرِ فدیہ ادا کرتی یا مسلمانوں کے قیدیوں کو رہا کر دیتی۔ اس صورت میں لاکھوں مسلمان کفّار کے ہاتھ قید ہوتے اور کبھی رہا نہ ہو سکتے، بلکہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے غلامی کی مصیبت میں گرفتار

رہتے، اور اس کے مقابلے میں کافروں کے آدمی ہر لڑائی کے بعد آزاد ہو جایا کرتے۔ آپ ہی فرمایئے کیا ایسا قانون منصفانہ کہا جا سکتا ہے؟ اور کیا کسی زمانے میں اس پر انسان عمل کر سکتے ہیں؟ (ترجمان القرآن ج ۵، ش ۴)

(۴)

ایک مشہور اہلِ قلم کی طرف سے مصنف کی تائید:

بات یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ اسیرانِ جنگ کو یا تو احساناً رہا کر دیا جائے، یا فدیہ (بشکل زرِ فدیہ یا بشکلِ مبادلۂ اسیرانِ جنگ) لے کر، لیکن اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ احساناً چھوڑنا خلافِ مصلحت ہو اور فدیہ ادا کرنے پر دشمن تیار نہ ہوں، تو اس صورت میں کیا کرنا چاہیے؟ صاحبِ تعلیمات نے لکھا ہے کہ ایسی صورت میں وہ شاہی قیدی ہوں گے اور ان سے ایسا ہی سلوک کیا جائے گا لیکن آپ نے فرمایا ہے کہ ایسی شکل میں وہ غلام بنا لیے جائیں گے۔ صاحبِ تعلیمات نے آپ کے اس دعوے کی دلیل میں قرآن کریم سے ثبوت مانگا تھا، مگر آپ نے اپنے جواب میں اس طرف توجہ منعطف نہیں فرمائی اور قرآن کریم سے اسیرانِ جنگ کو غلام بنانے کا جواز پیش نہیں کیا۔ البتہ دو دلیلیں پیش کی ہیں: اوّل تو یہ کہ جب دشمن مسلمان اسیرانِ جنگ کو غلام بنا کر رکھیں تو مسلمان اُن کے قیدیوں کو غلام کیوں نہ بنائیں۔ بات تو ہے یہ جی کو لگتی ہوئی، لیکن اس کا کیا علاج کہ قرآن کریم مسلمانوں کو اس سطح سے بہت بلند لے جانا چاہتا ہے کہ اگر دشمن تمھارے ساتھ ناز یبا سلوک کریں تو تم بھی ایسا ناشائستہ سلوک ان سے کرو۔ مسلمانوں کو تو یہ بھی اجازت نہیں دی گئی کہ مشرکین کی مٹی کی مورتیوں کو بھی گالی دیں۔ آپ خود فرماتے ہیں کہ ان غلاموں سے انتہائی رأفت و رحمت کے سلوک کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات از خود آپ کے قائم کردہ اصول کے خلاف ہے۔ کفّار تو آپ کے قیدیوں سے انتہائی بدسلوکی کا برتاؤ کریں اور آپ انھیں اپنی سوسائٹی کے بہترین افراد میں جگہ دیں؟ پھر اگر آپ کا اصول مان لیا جائے تو کیا آپ اس کی بھی اجازت دیں گے کہ دشمن اگر مسلمان قیدی عورتوں سے کوئی گستاخی کریں تو کیا اس کے بدلے میں مسلمان بھی اُن کی قیدی عورتوں سے ایسا ہی سلوک کریں؟ اسلام کے اصول تو

بالکل ''اپنے'' ہیں، اور یہ انھی کے ماتحت حکم دے گا، دُنیا خواہ کچھ کرے۔

دوسری دلیل پھر اصحابِ رسولؐ اور اہلِ بیت کے طرزِ عمل کی ہے۔ میرے لیے تو یہ کافی ہو سکتی ہے، لیکن معترض اگر کہیں کہ آپ تو وعدہ کر چکے ہیں کہ قرآن سے باہر نہیں جاؤں گا۔ پھر اسی سے ثبوت کیوں نہیں دیا جاتا، تو کیا حق بجانب نہیں ہوگا۔

آپ نے فرمایا ہے کہ احساناً قیدیوں کو چھوڑ دینے میں مسلمانوں کو بہت نقصان رہتا ہے کہ اس صورت میں کوئی قوم اتنی احمق نہ تھی کہ زرِ فدیہ ادا کرتی، لیکن میں تو دیکھتا ہوں کہ بطورِ احسان چھوڑ دینے میں جو فائدے حاصل ہوئے، زرِ فدیہ کے درہم و دینار ان کا کم ہی مقابلہ کر سکتے ہیں۔ اس سے اسلام کے متعلق لوگوں کی ذہنیت بدل گئی۔ آنحضرتؐ نے ہزار ہا قیدی بلا فدیہ لیے، رہا کر دیئے اور ان احسانات کا جو اثر ہوا، اس کے شاہد زمین و آسمان ہیں۔ پھر سوال تو غلام بنانے اور انھیں فروخت کرنے کا ہے۔ اس کے متعلق فرمایئے کہ قرآن کا کیا حکم ہے؟ اور اگر کوئی قوم فدیہ نہ ادا کرے اور مسلمان ان کے اسیرانِ جنگ کو احساناً نہ چھوڑنا چاہیں تو ان سے کیا سلوک کریں؟ مَا مَلَكَتۡ اَيۡمَانُكُمۡ اور اسیرانِ جنگ کی بحث آج بڑے اہم مسائل میں سے ہے۔ اسے ضرور حل کیجیے۔

(ترجمان القرآن۔ ذی الحجہ ۱۳۵۳ھ)

### (۵)

ترجمان القرآن کا آخری جواب:

اسیرانِ جنگ کو غلام بنانے کے خلاف مصنف کے استدلال کا مدار اس آیت پر ہے:

حَتّٰٓى اِذَآ اَثۡخَنۡتُمُوۡهُمۡ فَشُدُّوا الۡوَثَاقَ فَاِمَّا مَنًّاۢ بَعۡدُ وَاِمَّا فِدَآءً محمد 4:47

یہاں تک کہ جب ان کا زور توڑ لو تو ان کو قید کر لو، پھر یا تو احسان رکھ کر چھوڑ دو یا فدیہ لے کر۔[1]

اس آیت سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اسیرانِ جنگ کے حق میں دو ہی صورتیں قرآن نے تجویز کی ہیں: یا تو کسی معاوضہ کے بغیر ہی انھیں رہا کیا جائے، یا معاوضہ لے کر، لیکن رہا کرنے کا حکم قطعی ہے، اور غلام بنا کر رکھنا کسی حال میں جائز نہیں ہے۔

---

(۱) یہ مصنف کا اپنا ترجمہ ہے، اس میں ''چھوڑ دو'' کا لفظ ان کا اپنا اضافہ ہے، آیت میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس کا یہ ترجمہ ہو۔

اب ہم کو تین حیثیتوں سے اس آیت پر نظر ڈالنی چاہیے:

آیت کے الفاظ سے کیا ظاہر ہوتا ہے؟

قرآن مجید کی دوسری آیات کی روشنی میں اس کی صحیح تفسیر کیا ہے؟

نبیؐ نے اس کا کیا مفہوم سمجھا اور اس پر کس طرح عمل کیا؟

## آیت کا مفہوم

آیت میں منّاً اور فِدَاءً دونوں کے ساتھ لفظ امّا ہے، جو یا تو تخییر کے معنی میں ہے یا اباحت کے معنی میں۔ یعنی اس کا مطلب یا تو یہ ہے کہ تمھیں اختیار ہے چاہے احسان کرو چاہے فدیہ لے لو، یا یہ مطلب ہے کہ تمھارے لیے احسان کرنا بھی جائز ہے اور فدیہ لینا بھی۔ اس سے کسی طرح بھی یہ مطلب نہیں نکلتا کہ تم ان دونوں صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ حکم قطعی تو صرف اس حد تک تھا: فَاِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ؕ حَتّٰۤى اِذَاۤ اَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ۔ یعنی جب کافروں سے تمھاری مڈبھیڑ ہو تو ان کی گردنیں مارو یہاں تک کہ جب تم ان کو خوب مار چکو اور ان میں مقابلے کی طاقت باقی نہ رہے تو بقیۃ السیف لوگوں کو باندھ لو۔ اس حکم کے بعد اب مسلمانوں کو اختیار دیا جاتا ہے یا ان کو مجاز کیا جاتا ہے کہ چاہے قیدیوں کے ساتھ احسان کریں، چاہے فدیہ لے لیں۔

اس کے بعد لفظ مَنّ قابلِ غور ہے۔ مَنّ کے معنی صرف احسان کے ہیں۔ ''احسان رکھ کر چھوڑ دو'' مترجم کا اپنا اضافہ ہے۔ اگرچہ احسان کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ قیدیوں کو رہا کر دیا جائے، لیکن ایک صورت یہ بھی ہے کہ قید کی حالت میں اُن کے ساتھ احسان کا برتاؤ کیا جائے۔ اس صورت کی نفی، اور صرف رہائی میں مفہومِ احسان کا انحصار، کہاں سے نکلتا ہے؟ اگر قرآن میں کوئی لفظ یا اشارہ ایسا ہے جس سے یہ مفہوم نکلتا ہو کہ احسان سے مراد صرف رہا کر دینا ہے، تو براہِ کرام اس کو بیان کیا جائے۔

## قرآن مجید کی دوسری آیات

اب تلاش کیجیے کہ قرآن میں کون سی آیت ایسی ہے جس میں یہ حکم ہو کہ قیدیوں کو بلا معاوضہ رہا کرنا یا فدیہ لے کر چھوڑنے کے سوا کوئی تیسری صورت جائز نہیں ہے اور ان کو غلام بنا کر رکھنا حرام ہے؟ یقیناً ایسی کوئی آیت آپ پیش نہیں کر سکتے۔ برعکس اس کے لونڈیوں اور غلاموں کے متعلق بکثرت احکام آپ کو قرآن میں ملتے ہیں جو مذکورہ بالا آیت کے بعد نازل ہوئے ہیں۔ اس آیت کے نازل ہونے سے پہلے کے احکام کے متعلق تو آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت تک رہائی کا حکم قطعی نہیں آیا تھا، اس لیے لونڈی غلاموں کو رکھنا جائز تھا اور ان کے متعلق احکام بھی آئے تھے، لیکن بعد کی آیات کے متعلق آپ کیا کہیں گے؟ اس آیت کا جو مفہوم آپ لے رہے ہیں، اس کی رُو سے تو یہ آیت نازل ہوتے ہی تمام لونڈی غلام رہا ہو جانے چاہییں تھے، مگر بعد کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رہا نہیں ہوئے، اور ان کے متعلق اُسی طرح احکام آتے رہے، جس طرح پہلے آتے تھے۔

یہ آیت سورۂ محمد کی ہے، جس کا کچھ حصہ مکّہ میں اُترا ہے، اور کچھ حصہ مدینہ طیبہ کے ابتدائی زمانے میں۔ ابنِ عباسؓ نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ فَاِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا کا مطلب یہ ہے کہ جب جنگِ بدر کے روز کفّار سے تمھارا مقابلہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت جنگِ بدر سے پہلے نازل ہوئی تھی۔ اس کی تائید قرآن مجید کی یہ آیت کرتی ہے: مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗٓ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَ اللّٰهُ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ وَ اللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (الانفال 67:8) یہ آیت جنگِ بدر کے قیدیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے اور اس میں جو عتاب نازل ہوا ہے، وہ صاف اشارہ کرتا ہے کہ سورۂ محمد والی آیت میں شدّ وثاق سے پہلے يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ کا جو حکم دیا گیا تھا، اُس پر پورا پورا عمل درآمد نہ کرنے کی وجہ سے عتاب فرمایا گیا۔ پس تحقیق ہو گیا کہ سورۂ محمد کی یہ آیت ۲ ہجری میں جنگِ بدر سے پہلے نازل ہوئی تھی۔

اب ملاحظہ ہو کہ نبیؐ کے لیے اُن لونڈیوں کو جائز کیا جاتا ہے جو جنگ میں گرفتار ہو کر آئی ہوں:

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ الّٰتِيْٓ اٰتَيْتَ اُجُوْرَهُنَّ وَ مَا مَلَكَتْ يَمِيْنُكَ مِمَّآ اَفَآءَ

اللّٰہُ عَلَیۡکَ الاحزاب 50:33

اے نبی! ہم نے تمھارے لیے حلال کی ہیں تمھاری وہ بیویاں جن کے تم نے مہر ادا کیے ہیں اور وہ لونڈیاں جو اللہ نے تم کو جنگ میں بطورِ غنیمت دلوائی ہیں۔

اس آیت میں مَا مَلَکَتۡ یَمِیۡنُکَ سے مراد لونڈیاں ہیں، اور لونڈیوں کی تعریف مِمَّاۤ اَفَآءَ اللّٰہُ عَلَیۡکَ (جو اللہ تعالیٰ نے تم کو لڑائی میں بطورِ غنیمت دلوائی ہوں) سے کی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ بدر سے پہلے اللہ تعالیٰ نے نبیؐ کو کوئی فَے عطا نہیں کیا تھا۔ لہٰذا بدر کے بعد لڑائیوں میں جو عورتیں مسلمانوں کے پاس قید ہو کر آئیں، اُنھی کو لونڈیاں بنا کر رکھنا قرآن مجید نے جائز قرار دیا تھا۔ پھر ارشاد ہوتا ہے:

لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَآءُ مِنۡۢ بَعۡدُ وَ لَاۤ اَنۡ تَبَدَّلَ بِہِنَّ مِنۡ اَزۡوَاجٍ وَّ لَوۡ اَعۡجَبَکَ حُسۡنُہُنَّ اِلَّا مَا مَلَکَتۡ یَمِیۡنُکَ الاحزاب 52:33

اس کے بعد تمھارے لیے دوسری عورتیں حلال نہیں ہیں اور نہ یہ کہ اُن کو بدل کر دوسری بیبیاں کر لو، اگرچہ تم کو ان کا حسن پسند آئے مگر لونڈیاں حلال ہیں۔

یہ آیت اس وقت نازل ہوئی ہے، جب ازواجِ مطہراتؓ کی تعداد گیارہ تک پہنچ چکی تھی۔ حضورؐ کا آخری نکاح ۷ھ کے خاتمے پر حضرت میمونہؓ سے ہوا ہے۔ لہٰذا اس آیت کے نزول کا زمانہ ۸ھ سمجھنا چاہیے۔ یہاں پھر لونڈیوں کو حلال کرنے کا حکم موجود ہے۔

۸ھ کے اواخر میں غزوۂ اوطاس ہوا۔ بہت سی عورتیں پکڑی ہوئی آئیں۔ اُن میں جو شادی شدہ عورتیں تھیں ان کے معاملے میں مسلمان متردّد ہوئے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی:

وَّ الۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ النساء 24:4

تمھارے لیے بیاہی ہوئی عورتیں حرام ہیں، مگر وہ عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں گرفتار ہو کر تمھارے ہاتھ آئیں۔

سورۂ نساء کے پہلے رکوع میں ہے:

وَ اِنۡ خِفۡتُمۡ اَلَّا تُقۡسِطُوۡا فِی الۡیَتٰمٰی فَانۡکِحُوۡا مَا طَابَ لَکُمۡ مِّنَ النِّسَآءِ مَثۡنٰی وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَاِنۡ خِفۡتُمۡ اَلَّا تَعۡدِلُوۡا فَوَاحِدَۃً اَوۡ مَا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ النساء 3:4

اور اگر تم کو خوف ہو کہ یتیموں کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تو جو عورتیں تم کو پسند آئیں ان سے نکاح

کرلو، دو دو، تین تین، چار چار، اور اگر تم کو خوف ہو کہ عدل نہ کرسکو گے تو ایک ہی نکاح کرو یا جو لونڈی تمھارے قبضے میں ہو۔

یہ حکم بہرحال جنگِ اُحد کے بعد کا ہے۔ ان مختلف احکام سے معلوم ہوتا ہے کہ فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً سے قرآن مجید کا مقصد وہ نہ تھا جو فاضل مصنف نے سمجھا ہے، ورنہ اس آیت کے نزول کے بعد لونڈیوں کا رکھنا سرے سے ممنوع ہوجاتا نہ کہ اس کی اجازت دی جاتی اور ان کے متعلق احکام دیے جاتے۔

## ایک نکتہ

اس سلسلے میں صاحبِ موصوف نے ایک لطیف نکتہ بھی بیان فرمایا ہے، وہ یہ کہ ”قرآن میں جہاں جہاں مملوکوں کا ذکر ہے بصیغہ ماضی یعنی مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ ج ہے۔ بصیغۂ مستقبل کہیں نہیں ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن غلاموں کے وہ مالک ہو چکے تھے صرف اُنھی کی ملکیت قائم رکھی گئی تھی“۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن میں جو احکام بصیغۂ ماضی ارشاد ہوتے ہیں، وہ مستقبل کے لیے نہیں ہیں۔ مثلاً سوتیلی بیٹیاں اپنے سوتیلے باپوں کے لیے جس آیت میں حرام کی گئی ہیں، اُس کے الفاظ یہ ہیں: وَ رَبَآئِبُکُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ مِّنْ نِّسَآئِکُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (النساء 23:4) یہاں دخلتم صیغۂ ماضی ہے، لہٰذا مصنف کے قاعدے کی رُو سے صرف اُن عورتوں کی بیٹیاں حرام ہوئیں جو نزولِ آیت سے پہلے مسلمانوں کے نکاح میں آچکی تھیں، آیندہ کے لیے یہ حکم نہ ہوگا۔ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ (الانفال 41:8) اس آیت میں بھی خُمس کا حکم صرف ماضی کے لیے ہوگا، بعد کے غنائم میں خمس نہ ہوگا۔ یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ (الجمعہ 9:62) میں جمعہ کی نماز کا حکم بھی صرف ان لوگوں کے لیے قرار پائے گا جو اُس وقت ایمان لا چکے تھے۔ بعد کے مسلمان اس حکم سے بچ گئے۔ غرض جناب مولانا نے یہ ایسا نکتہ نکالا ہے جو آج تک کسی کو نہ سوجھا تھا۔ ورنہ اب تک مسلمان ان بہت سے احکام کی بندشوں سے آزاد ہو چکے ہوتے جو بصیغۂ ماضی دیے گئے تھے اور جن میں اللہ میاں نے (نعوذ باللہ شاید بے احتیاطی کی بنا پر) مستقبل کا صیغہ استعمال نہ کیا تھا۔ یہی نہیں

بلکہ اس طرح تو کافروں اور آیاتِ الٰہی کو جھٹلانے والوں کے لیے بھی آتشِ دوزخ سے رہائی مل جاتی، کیونکہ وَ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا وَ کَذَّبُوۡا بِاٰیٰتِنَاۤ اُولٰٓئِکَ اَصۡحٰبُ النَّارِ (البقرہ2:39) میں کفروا اور کذبوا دونوں ماضی کے صیغے ہیں۔ لہٰذا بعد کے تمام کفّار و مکذبین اس وعید سے بچ گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی نکتہ آفرینی معنوی تحریف کی حد تک پہنچتی ہے۔ قرآن مجید کے معنی میں ایسی تحریف کرتے ہوئے ایک مسلمان کا ایمان لرز جانا چاہیے۔

## نبیؐ کا عمل

اب ہم کو دیکھنا چاہیے کہ نبیؐ نے فَاِمَّا مَنًّۢا بَعۡدُ وَ اِمَّا فِدَآءً (اور) مَا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ کا کیا مفہوم سمجھا، اور اس پر کس طرح عمل کیا۔

بنی قریظہ کے حق میں حضرت سعدؓ بن معاذ نے فیصلہ کیا کہ ان کے بالغ مرد قتل کیے جائیں اور عورتوں اور بچوں کو لونڈی غلام بنالیا جائے۔ آنحضرتؐ نے اس فیصلے کو نافذ فرمایا۔

خیبر کی جنگ میں بہت سی عورتیں گرفتار ہوئیں اور وہ مسلمانوں میں تقسیم کی گئیں۔ اُم المومنین حضرت صفیہؓ انھی عورتوں میں سے تھیں۔

غزوۂ حنین میں ٦ ہزار عورتیں اور بچے قید ہوئے۔ بعد میں ہوازن کا وفد حاضر ہوا اور اُس نے اُن کی رہائی کا مطالبہ کیا۔ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جو میرے اور بنی عبدالمطلب کے قبضے میں ہے، ان کو میں احسان کے طور پر رہا کرتا ہوں، مگر دوسروں کے معاملے میں حکم دینے کا مجھے حق نہیں۔ صرف سفارش کر سکتا ہوں۔ چنانچہ حضورؐ کی سفارش پر انصار اور مہاجرین نے اپنے اپنے حصے کے لونڈی غلاموں کو چھوڑ دیا، مگر بنو تمیم اور بنو فرازہ اور بنو سلیم کے نمایندوں نے انکار کیا۔ آخر کار حضورؐ نے اُن سے وعدہ کیا کہ بعد کی لڑائیوں میں جو لونڈی غلام ہاتھ آئیں گے، ان میں ہم تم کو ایک کے بدلے چھ چھ دیں گے۔ تب وہ ہوازن کے قیدیوں کو چھوڑنے پر راضی ہوئے۔

اوطاس کے سبایا کا اوپر ذکر ہو چکا ہے جن کے حق میں قرآن مجید کی آیت وَّ الۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ (النساء4:24) نازل ہوئی۔

اس میں شک نہیں کہ حضورؐ نے بعض مواقع پر قیدیوں کو احسان کے ساتھ رہا بھی کیا

ہے، کبھی قیدیوں کا مبادلہ بھی کیا ہے، اور کبھی زرِ فدیہ لے کر چھوڑ بھی دیا ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آپ ؐ کے عہد میں بہت سے قیدی لونڈی غلام بنا کر رکھے گئے ہیں اور ان کو مسلمانوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ کیا قرآن مجید کے احکام کو رسول اللہؐ سے زیادہ سمجھنے والا اور ان کے مطابق عمل کرنے والا کوئی اور ہو سکتا ہے؟ اگر کوئی شخص اپنے آپ کو ایسا سمجھتا ہے تو سمجھنے دیجیے، اس کا معاملہ ہم خدا پر چھوڑتے ہیں، لیکن مسلمانوں کا عقیدہ یہ نہیں ہے، اور وہ اسی قانون کو برحق سمجھتے ہیں جو خدا کے رسولؐ نے اپنے قول و عمل سے بنا دیا ہے۔

ترجمان القرآن

(ذی الحجہ ۱۳۵۳ھ۔ مئی ۱۹۳۴ء)

-------

# غلاموں اور لونڈیوں کے متعلق چند سوالات

اسلام کے جن مسائل کے بارے میں موجودہ زمانے کے لوگوں کو سب سے زیادہ شکوک لاحق ہوتے ہیں، ان میں سے ایک غلامی کا مسئلہ بھی ہے۔ اس باب میں متعدد مرتبہ ہم سے سوالات کیے گئے اور کئی مرتبہ ان کے مفصل جوابات ترجمان القرآن میں دیے جا چکے ہیں۔ ذیل میں ان سوالات اور جوابات کو ترتیب وار درج کیا جاتا ہے۔

(۱)

سوال: اکثر علما لونڈیوں سے بلا نکاح تمتع کے جواز میں اِلَّا عَلٰٓی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ (المومنون 6:23) پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا جواب کیا ہے؟

(الف) لونڈیوں سے بلا نکاح تمتع محض شہوت رانی ہے اور اسلام اس کے خلاف ہے۔ بفحوائے مُّحْصِنِیْنَ غَیْرَ مُسٰفِحِیْنَ (النساء 24:4)

(ب) اگر ملکیت کی بنا پر مالک کو حقِ وطی حاصل ہو جاتا ہے تو ایک غلام کی مالکہ جو غیر شادی شدہ ہو، اس کو بھی اپنے غلام سے استفادے کا موقع حاصل ہونا چاہیے۔ مخلوط نسل کی پیدائش کو روکنے کے لیے وہ مانعاتِ حمل استعمال کر سکتی ہے۔

(ج) غیر مسلم محارب قومیں اگر گرفتار شدہ مسلمان عورتوں کے ساتھ بھی یہی سلوک کریں تو عقلاً اس کے خلاف مسلمانوں کو احتجاج کا کیا حق ہے؟

(د) رسول اللہؐ کی پاک اور بے لوث زندگی بالخصوص عالمِ شباب میں خانگی زندگی کی بہترین مثال ہے۔ یہ کہاں تک صحیح ہے کہ آخری عمر میں جب کہ متعدد ازواجِ مطہراتؓ موجود تھیں، آپ نے بھی لونڈیوں سے تمتع کیا؟

(ر) اگر ملکیت سے حق وطی حاصل ہوتا ہے تو فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ (النساء 25:4)

کی صورت میں جب لونڈی کا نکاح کسی شخص سے کر دیا جائے تو کیا اس لونڈی پر دو اشخاص کو مباشرت کا حق ہو گا؟ ایک خاوند کو بلحاظِ نکاح اور دوسرے مالک کو بلحاظ ملکیت، اگر نہیں تو کیوں؟

جواب: ان سوالات کے جواب میں پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ حق ملکیت کی بنا پر تمتع کی اجازت قرآن مجید کی متعدد آیات میں صریح طور پر وارد ہوئی ہے۔ بہت سے لوگ اس معاملے میں بڑی بے باکی کے ساتھ یہ سمجھتے ہوئے اعتراضات کر ڈالتے ہیں کہ یہ شاید ''مولویوں'' کا گھڑا ہوا مسئلہ ہو گا۔ اور بعض منکرین حدیث اس کو اپنے نزدیک ''حدیث کے خرافات'' میں سے سمجھ کر زبان درازی کرنے لگتے ہیں۔ لہٰذا ایسے سب لوگوں کو آگاہ رہنا چاہیے کہ ان کا معاملہ ''مولویوں'' کی فقہ اور محدثین کی روایات سے نہیں بلکہ خود خدا کی کتاب سے ہے۔ اس کے لیے حسب ذیل آیات ملاحظہ ہوں:

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ النساء 3:4

اگر تم کو خوف ہو کہ متعدد بیویوں کے درمیان عدل نہ کر سکو گے تو ایک ہی بیوی رکھو، یا جو لونڈی تمھارے قبضے میں ہو۔

وَّالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ النساء 24:4

اور حرام ہو گئیں تم پر بیاہی ہوئی عورتیں سوائے اُن (شوہر دار) عورتوں کے جن کے مالک تمھارے سیدھے ہاتھ ہوں (یعنی جو جنگ میں تمھارے قبضے میں آئیں)۔

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ ○ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ المومنون 6:23

اور جو اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرتے ہیں۔ بجز اپنی بیویوں کے یا اُن عورتوں کے جو اُن کے قبضے میں ہیں (یعنی لونڈیاں) اس میں ان پر کچھ ملامت نہیں۔

يٰاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ الّٰتِيْٓ اٰتَيْتَ اُجُوْرَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِيْنُكَ مِمَّآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الاحزاب 50:33

اے نبی! ہم نے تمھارے لیے تمھاری ان بیویوں کو حلال کر دیا جن کے مہر تم نے ادا کر دیے ہیں، اور اُن عورتوں کو بھی جو اُن لونڈیوں میں سے تمھارے قبضے میں ہیں جنھیں اللہ نے تم کو غنیمت میں

عطا فرمایا ہے۔

آگے چل کر پھر فرمایا:

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ وَّلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ اِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِيْنُكَ الاحزاب 52:33

اب اس کے بعد دوسری عورتیں تمھارے لیے حلال نہیں ہیں اور نہ یہ حلال ہے کہ ان کے بجائے تم دوسری بیویاں کرلو خواہ اُن کا حسن تم کو کتنا ہی پسند آئے، البتہ وہ لونڈیاں حلال ہیں جو تمھارے قبضے میں آئیں۔

ان آیات سے یہ بات صریح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ قرآن کی رُو سے ملک یمین کی بنا پر تمتع جائز ہے۔ اب تحقیق طلب امر یہ ہے کہ یہ اجازت کن حالات میں دی گئی ہے؟ اس کا مقصد کیا ہے؟ اور اس سے استفادے کی کیا کیا صورتیں شارع نے تجویز کی ہیں؟

جنگ میں گرفتار ہونے والے سبایا (لونڈی غلاموں) کے حق میں اسلام نے جو قوانین وضع کیے تھے، ان کو سمجھنے میں آج لوگوں کو اس لیے دقتیں پیش آرہی ہیں کہ اس زمانے میں وہ حالات باقی نہیں رہے ہیں، جن کے لیے یہ قوانین وضع کیے گئے تھے مگر قدیم ترین زمانے سے اٹھارویں صدی عیسوی کے آغاز تک دنیا میں اسیرانِ جنگ کو غلام بنا کر رکھنے اور انھیں خرید و فروخت کرنے کا طریقہ رائج تھا۔ اُس زمانے میں بہت ہی کم ایسا ہوتا تھا کہ دو محارب سلطنتیں صلح کے بعد اسیرانِ جنگ کا مبادلہ کرتیں یا اُن کو فدیہ دے کر چھڑاتیں۔ زیادہ تر قاعدہ یہی تھا کہ جو لوگ جنگ میں گرفتار ہوتے، وہ اسی سلطنت کے قبضے میں رہتے، جس کی فوج ان کو گرفتار کر کے لے جاتی۔ اس طرح آبادیوں کی آبادیاں قید ہو کر ایک ملک سے دوسرے ملک میں چلی جاتی تھیں، اور کسی سلطنت کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ ان کثیر التعداد قیدیوں کو مقید رکھ کر اُن کے کھانے کپڑے کا بار اُٹھاتی، اس لیے سلطنتیں اپنی ضرورت کے مطابق قیدیوں کو اپنے قبضے میں رکھتی تھیں، اور باقیوں کو فوج کے افراد میں تقسیم کر دیتی تھیں، جن کے پاس وہ لونڈی غلام بن کر رہتے تھے۔

یہ حالات تھے جن سے اسلام کو سابقہ در پیش تھا۔ اس نے اِن حالات میں دنیا کے

سامنے یہ اصول پیش کیا کہ جو لوگ جنگ میں قید ہوں، اُن کو فدیہ لے کر چھوڑ دو، یا اسیرانِ جنگ سے مبادلہ کر لو، یا بطریق احسان رہا کر دو، لیکن اس اصلاحی تعلیم کا نفاذ تنہا مسلمانوں کے عمل سے نہ ہو سکتا تھا، بلکہ اس کے لیے اُن غیر مسلم قوموں کا راضی ہونا بھی ضروری تھا جن سے مسلمانوں کو جنگ پیش آتی تھی۔ اور وہ اس وقت اس اصلاح کو قبول کرنے پر آمادہ تھیں، نہ اُس کے بعد بارہ صدیوں تک آمادہ ہوئیں، اس لیے اسلام نے بدرجۂ آخر اس کی اجازت دی کہ دشمن کے اسیرانِ جنگ کو اسی طرح غلام بنا کر رکھا جائے جس طرح دوسری قومیں مسلمانوں کے اسیرانِ جنگ کو رکھتی ہیں۔

مگر اس اجازت سے یہ خطرہ تھا کہ کہیں مسلمانوں کے اجتماعی نظام میں بھی پست طبقہ (depressed class) پیدا نہ ہو جائے، جیسا کہ ہر اُس قوم کے اجتماعی نظام میں ہوا ہے جس نے دوسری قوموں کو مغلوب کیا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اسیرانِ جنگ کے ساتھ یہ معاملہ خلافِ انسانیت تھا، اس سے اُن بہت سے اخلاقی وتمدّنی مفاسد کے پیدا ہونے کا بھی اندیشہ تھا جو کسی نظامِ اجتماعی میں ایک ایسے طبقے کی پیدائش کا لازمی نتیجہ ہیں۔ لہٰذا اسلام نے اسیرانِ جنگ کو غلام بنا کر رکھنے کی اجازت تو ضرورت کی بنا پر دی مگر اس کے ساتھ ایسے قوانین بھی مقرر کیے جن کا منشا یہ تھا کہ غلامی کی حالت میں بہتر سے بہتر سلوک جو ان کے ساتھ ممکن ہو، وہ کیا جائے اور ایسے اسباب مہیا کیے جائیں جن سے وہ رفتہ رفتہ اسلامی سوسائٹی میں جذب ہو جائیں۔

یہی مقصد ہے جس کے لیے لونڈیوں سے تمتع کی اجازت دی گئی ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے اپنے تصور کو اب سے چند سو برس پیچھے لے جائیے۔ فرض کیجیے کہ ایک غیر قوم سے مسلمانوں کی جنگ ہوتی ہے۔ اس میں ہزاروں عورتیں اُن کے ہاتھ آتی ہیں۔ اُن میں بہت سی جوان اور خوبصورت عورتیں بھی ہیں۔ فریق مخالف نہ ان کو فدیہ دے کر چھڑاتا ہے، نہ اُن مسلمان عورتوں سے اُن کا تبادلہ کرتا ہے جو اُس کے قبضے میں چلی گئی ہیں۔ مسلمان اُن عورتوں کو بطریق احسان بھی نہیں چھوڑ سکتے، کیونکہ اس طرح تو اُن کی اپنی عورتوں کے چھوٹنے کی کوئی اُمید کی ہی نہیں جا سکتی۔ ناچار وہ ان کو اپنے قبضے میں رکھتے ہیں۔ اب

فرمائیے کہ اتنی کثیر تعداد میں جو عورتیں دار الاسلام میں آ گئی ہیں ان کو کیا کیا جائے؟ ان کو دائم الحبس کر دینا ظلم ہے۔ ان کو ملک میں آزاد چھوڑ دینا گویا فسق و فجور کے جراثیم پھیلا دینا ہے۔ ان کو جہاں جہاں بھی رکھا جائے گا، ان سے اخلاقی مفاسد پھیلیں گے۔ ایک طرف سوسائٹی خراب ہو گی اور دوسری طرف خود ان کی پیشانیوں پر ہمیشہ کے لیے ذلّت کے داغ لگ جائیں گے۔ اسلام اس مسئلے کو یوں حل کرتا ہے کہ انھیں افرادِ قوم میں تقسیم کر دیتا ہے، اور ان افراد کو ہدایت کرتا ہے کہ خبردار ان کو رنڈیاں نہ بنا دینا کہ ان سے حرام کراؤ اور ان کو اپنی آمدنی کا ذریعہ بناؤ، بلکہ یا تو خود ان کو اپنے تصرف میں لاؤ۔ یا نہیں تو ان کے نکاح کر دو تا کہ یہ بدکاریاں اور آشنائیاں نہ کرتی پھریں۔ اس قانون کی مختلف دفعات قرآن مجید میں مختلف مقامات پر بیان کی گئی ہیں[۱] سورۂ نور کے چوتھے رکوع میں ہے:

وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا

النور 33:24

اور اپنی لونڈیوں کو جو پاک دامن رہنا چاہتی ہیں، دنیا کی زندگی کے عارضی فائدوں کی خاطر بدکاری پر مجبور نہ کرو[۲]

یہ اس قانون کی پہلی دفعہ ہے جس نے لونڈیوں کے ایک بُرے مصرف کا دروازہ قطعی بند کر دیا۔

---

(۱) اس مقام پر یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ اسیرانِ جنگ میں سے کوئی عورت کسی شخص کی ملکیت میں صرف اسی وقت آتی ہے جبکہ وہ حکومت کی طرف سے باقاعدہ اس کے حوالے کی جائے اور اس کے بعد اس عورت کے ساتھ مباشرت کا حق صرف اسی شخص کو حاصل ہوتا ہے۔ سرکاری طور پر تقسیم ہونے سے پہلے کسی عورت سے مباشرت کرنا زنا ہے۔ اور اس طرح تقسیم کے بعد ایک مالک کے سوا کسی اور آدمی کا اس کے ساتھ ایسا فعل کرنا زنا ہے۔ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اسلام میں زنا ایک قانونی جرم ہے۔

(۲) عرب جاہلیت میں بہ کثرت لوگ ایسے تھے جنھوں نے اپنی لونڈیوں کے ذریعے سے باقاعدہ قحبہ خانے کھول رکھے تھے۔ وہ ان کی کمائی کھاتے تھے اور ان کی ناجائز اولاد کو پال کر اپنے خدم وحشم میں اضافہ کرتے تھے۔ جب نبی کریمؐ ہجرت کر کے مدینہ طیبہ تشریف لے گئے ہیں تو وہاں عبداللہ بن اُبی رئیس المنافقین کا ایک قحبہ خانہ موجود تھا' جس میں اس نے چھ لونڈیاں اسی غرض سے رکھ چھوڑی تھیں۔ اسی چیز کی ممانعت اس آیت میں کی گئی ہے۔

مگر یہ اُن کے لیے ہے جو اپنی عصمت کی حفاظت کرنا چاہتی ہوں۔ رہیں وہ لونڈیاں جو آپ ہی بدکاری کی طرف مائل ہوں تو اُن کے بارے میں یہ حکم دیا گیا:

فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ النساء25:4

پھر اگر وہ کوئی فحش کام کریں تو ان پر اس سزا کا نصف ہے جو شریف خاندانی عورتوں کے لیے رکھی گئی ہے۔

اس طرح ان لونڈیوں کے لیے بدکاری کا راستہ تو بالکل بند کر دیا گیا، خواہ مجبورانہ ہو یا رضا کارانہ، مگر نفس تو وہ بھی رکھتی ہیں اور ان کے داعیاتِ فطرت کی تکمیل بھی ضروری ہے، ورنہ ظلم بھی ہوگا اور اخلاقی مفاسد کے چور دروازے بھی کھلیں گے، اس لیے ان کی نفسانی ضرورتوں کو باعزت طریقے سے پورا کرنے کی دو صورتیں تجویز کی گئی ہیں:

(۱) ایک صورت یہ ہے کہ ان کے آقا اُن کے نکاح کر دیں:

وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَآئِكُمْ النور32:24

تم میں جو لوگ غیر شادی شدہ ہیں، ان کے نکاح کر دو اور تمھارے لونڈی غلام جو نیکوکار ہوں ان کے بھی۔

اسی طرح جو نادار لوگ زیادہ مہر دے کر معزز خاندانوں میں شادیاں کرنے کی استطاعت نہ رکھتے ہوں، ان کو بھی ترغیب دی گئی کہ تھوڑے مہر پر لونڈیوں سے نکاح کر لیں۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ؕ النساء25:4

اور جو شخص تم میں اتنی استطاعت نہ رکھتا ہو کہ شریف خاندانوں کی مؤمن عورتوں سے نکاح کر سکے تو وہ تمھاری مؤمن لونڈیوں سے نکاح کرے۔

لونڈی کو جب اُس کا مالک کسی دوسرے شخص کے نکاح میں دے دے تو پھر خود اُس مالک کو اُس لونڈی کے ساتھ مباشرت کرنے کا حق باقی نہیں رہتا، کیوں کہ وہ اپنی مرضی سے اپنا یہ حق، مہر کے عوض دوسرے شخص کی طرف منتقل کر چکا ہے۔ اس بنا پر ایسی لونڈیاں بھی محصنات میں داخل ہو جاتی ہیں جن کو نصِ قرآنی نے شوہر کے سوا سب کے لیے حرام کر

دیا ہے۔ چنانچہ آیت مذکورہ کے بعد اس کی تصریح کر دی گئی ہے:

فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَ اٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّ لَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ النساء 25:4

پس اُن کے مالکوں کی اجازت سے اُن کے ساتھ نکاح کرو اور دستور کے مطابق ان کے مہر ادا کر دو، وہ قیدِ نکاح میں لائی جائیں نہ کہ کھلی اور چھپی بدکاریاں کریں، پھر جب وہ نکاح سے پابند ہو جائیں اور اس کے بعد بدکاری کریں تو اُن پر اُس سزا کا نصف ہے جو شریف خاندانی عورتوں کے لیے ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ خود مالک اُن سے تمتع کرے۔ اس کی تین شکلیں ہیں: ایک یہ کہ محض ملکِ یمین ہی کو قیدِ نکاح سمجھ کر تمتع کیا جائے۔ دوسری یہ کہ لونڈی کو آزاد کر کے اس سے نکاح کیا جائے اور اس آزادی ہی کو اس کا مہر قرار دیا جائے۔ تیسرے یہ کہ اس کو آزاد کر کے جدید مہر کے ساتھ نکاح ہو۔ نبیؐ نے دوسری اور تیسری شکل کو ترجیح دی ہے اور اس کی فضیلت میں متعدد احادیث آئی ہیں:

ایما رجل کانت عندہ ولیدۃ فعلمها فاحسن تعلیمها وادبا فاحسن تادیبها ثم اعتقها وتزوجها فله اجران۔ (بخاری، کتاب النکاح، باب اتخاذ السراری)

جس شخص کے پاس لونڈی ہو اور وہ اس کو خوب اچھی تعلیم دے، اور اس کو اچھا ادب سکھائے پھر اس کو آزاد کر دے اور اس کے بعد خود اس سے نکاح کر لے تو اس کو دوہرا اجر ملے گا۔

دوسری حدیث میں یہ الفاظ ہیں کہ اعتقها ثم اصدقها۔ یعنی اس کو آزاد کر کے مہر دے کر اُس کے ساتھ نکاح کرے۔ ابوداؤد الطیالسی نے ایک اور حدیث نقل کی ہے، جس میں حضورؐ نے فرمایا ہے:

اذا اعتق الرجل امته ثم امهرها مهرا جدیدا کان له اجران۔

جب کسی شخص نے اپنی لونڈی کو آزاد کیا پھر اس کو جدید مہر دے کر اس سے نکاح کیا تو اس کے لیے دو اجر ہوں گے۔

خود آنحضرتؐ نے حضرت صفیہ اور جویریہ کے ساتھ اسی طرح نکاح کیا ہے کہ پہلے

ان کو آزاد کیا پھر قیدِ نکاح میں لائے۔ اس باب میں روایات مختلف ہیں کہ آپؐ نے جدید مہر ادا کیا تھا یا آزادی ہی کو مہر قرار دیا؟ لیکن اغلب یہ ہے کہ آپؐ نے جواز کی دونوں صورتیں ظاہر کرنے کے لیے دونوں طریقوں پر عمل فرمایا ہے۔ کسی کو جدید مہر دیا ہے اور کسی کی آزادی ہی کو مہر قرار دیا ہے[1]۔

رہی پہلی شکل، یعنی حقِ ملکیت کی بنا پر تمتع کرنا، تو وہ بھی جائز ہے، اس لیے کہ قرآن مجید میں مِلکِ یمین کی بنا پر تمتع کی صریح اجازت دی گئی ہے اور اس کے ساتھ کوئی شرط یا قید نہیں لگائی گئی ہے۔ اس میں بظاہر جو کراہت نظر آتی ہے، وہ محض ایک وہمی کراہت ہے۔ چونکہ طبیعتیں نکاح کے عام اور معروف طریقے کی خوگر ہو چکی ہیں، اس لیے لوگ سمجھتے ہیں کہ عورت اور مرد کا صرف وہی تعلق جائز ہے جس میں قاضی صاحب آئیں، دو گواہ ہوں، ایجاب و قبول ہو، خطبہ نکاح پڑھا جائے۔ اس کے سوا جو صورت ہے وہ محض شہوت رانی ہے، لیکن اسلام کوئی رسمی (conventional) مذہب نہیں، بلکہ ایک عقلی (rational) مذہب ہے۔ وہ رسم کو نہیں حقیقت کو دیکھتا ہے۔ نکاح سے ایک عورت جو ایک مرد کے لیے حلال ہوتی ہے تو آخر اسی بنا پر تو حلال ہوتی کہ اللہ کے قانون نے اس کو حلال کیا ہے۔ اسی طرح اگر مِلکِ یمین کی بنا پر اللہ کا قانون اس کو حلال کرے تو اس میں کراہت کی کون سی بات ہے؟ نکاح کا مقصد انسان کے جذبۂ شہوت رانی کو ایک حد کے اندر محدود کرنا، اور ایک ضابطے سے منضبط کرنا، اور مرد و زن کے تعلق کو ایک باقاعدہ تمدنی تعلق کی صورت میں قائم کرنا ہے۔ اسی لیے اعلان کی شرط لگائی گئی ہے کہ سوسائٹی میں یہ امر معلوم و مشتہر ہو جائے

---

(۱) آنحضرتؐ کا اپنی حیاتِ طیبہ کے اخیر زمانے میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کرنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کا اصل مقصد اسلامی سوسائٹی میں لونڈیوں کے لیے عزت کی جگہ پیدا کرنا تھا۔ اور آپ خود اپنے عمل سے مسلمانوں کو یہ تعلیم دینا چاہتے تھے کہ انسانی برادری کے اس بدقسمت گروہ کے ساتھ ان کو ایسا سلوک کرنا چاہیئے، مگر دُشمنانِ اسلام کی بدطینتی نے آپ کے اس انتہائی شریفانہ فعل کو بھی نفسانیت پر محمول کر کے چھوڑا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان عیب چینی پر اُتر آئے تو دُنیا کا کوئی نیک سے نیک فعل بھی ایسا نہیں جس میں وہ بدی کا پہلو نہ نکال سکتا ہو۔

کہ فلاں عورت فلاں مرد کے لیے مختص ہوچکی ہے، اس کے بطن سے جو اولاد ہوگی، وہ فلاں شخص کی ہوگی، اور اس عورت کے ساتھ کسی دوسرے شخص کا زوجی تعلق نہ ہوگا۔ یہ سب اغراض مِلکِ یمین سے بھی پوری ہوسکتی ہیں۔ سوسائٹی میں یہ امر معلوم ومشتہر ہوتا ہے کہ فلاں لونڈی فلاں شخص کی مملوکہ ہے۔ کسی دوسرے شخص کے لیے اس لونڈی سے زوجی تعلق پیدا کرنا جائز نہیں ہوتا جب تک کہ مالک اپنی رضامندی سے اس کو نکاح میں نہ دے دے۔ لہٰذا ایک عورت کا مرد کے لیے مخصوص ہونا اس صورت میں بھی ویسا ہی قطعیت اور شہرت کے ساتھ واقع ہوتا ہے، جس طرح کہ نکاح کی صورت میں ہوا کرتا ہے۔ مالک کے تصرف میں آجانے کے بعد ایک عورت اگر صاحبِ اولاد ہوجائے تو وہ اس خاندان کی ایک فرد بن جاتی ہے۔ اس کو اُم ولد کہا جاتا ہے۔ مالک کی وفات کے بعد وہ آپ سے آپ آزاد ہوجاتی ہے۔ اس کی اولاد جائز سمجھی جاتی ہے اور اپنے باپ سے شرعی ورثہ پاتی ہے۔ پھر کیا یہ نکاح کی طرح باقاعدہ زوجی تعلق نہیں ہے۔

ہاں اس طریقے میں ایک کراہت ضرور ہے، مگر وہ ایک دوسرے پہلو سے ہے۔ مِلکِ یمین کی بنا پر جس لونڈی سے نکاح کیے بغیر تمتع کیا جاتا ہے وہ اصلاً لونڈی ہی رہتی ہے۔ اُس کو محصنات کے برابر مرتبہ حاصل نہیں ہوتا اور اس کی اولاد پر بھی پرستارزادگی کا داغ رہتا ہے۔ اسی وجہ سے نبیؐ نے فضیلت اس طریقے کو دی ہے کہ پہلے اس کو آزاد کرکے شریف عورتوں کے مرتبے میں لے آؤ، پھر اُس سے بطریق معروف نکاح کرو، تاکہ اُس میں عزتِ نفس کا وہ احساس پیدا ہوجائے جو شریف عورتوں میں ہوتا ہے، اور وہ مساویانہ حیثیت سے تمھاری سوسائٹی میں داخل ہوجائے، اور اس پر لونڈی پن کا اور اس کی اولاد پر، پرستارزادگی کا داغ نہ رہے۔

اَب آپ کے صرف دو سوالوں کا جواب باقی ہے۔ ایک یہ کہ اگر مرد کو مِلکِ یمین کی بنا پر تمتع کا حق حاصل ہے تو عورت کو یہ حق حاصل کیوں نہیں؟ دوسرے یہ کہ اگر غیر مسلم محاربین مسلمان عورتوں کے ساتھ بھی یہی سلوک کریں تو ہم کو اس پر احتجاج کا کیا حق ہے؟ ذیل میں ان دونوں کا جواب علی الترتیب دیا جاتا ہے۔

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید میں مِلکِ یمین کی بنا پر تمتع کا حق صرف مردوں ہی کو دیا گیا ہے، عورتوں کو نہیں دیا گیا۔ وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ ۝ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ ۝ (المؤمنون 6:23) اسی طرح دوسری تمام آیات میں بھی خطاب صرف مردوں سے ہے۔

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ زوجی تعلق کے معاملے میں عورت اور مرد کے درمیان ہمیشہ سے انسان نے امتیاز کیا ہے، اور یہ امتیاز خود اس کی فطرت میں ودیعت کیا گیا ہے۔[1] عورت میں عصمت کا احساس مرد سے زیادہ ہوتا ہے۔ عورت سے باعصمت رہنے کی توقع بھی مرد کی بہ نسبت زیادہ کی جاتی ہے۔ اگر مرد فحش کاری کا مرتکب ہو تو اس کو اتنی بُری نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا جس سے عورت کی فاحشہ گری کو دیکھا جاتا ہے۔ عورت کی قدر و قیمت ازالۂ بکارت کے بعد آدھی رہ جاتی ہے، مگر مرد دس بیویاں بھی کر چکا ہو تو اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ عورت اگر کسی غیر قوم کے مرد کے پاس چلی جاتی ہے تو اس کی ساری قوم اس کو اپنے لیے بے عزتی سمجھتی ہے، لیکن مرد کا غیر قوم کی عورت سے تعلق پیدا کرنا کچھ زیادہ معیوب نہیں سمجھا جاتا۔ یہ انسانی فطرت ہے اور اس کو اسلام نے ایک حدِّ خاص تک ملحوظ رکھا ہے، مگر جب یہ چیز جہالت کی حد تک پہنچ جاتی ہے تو وہ اس کو پامال کرنے میں بھی تامّل نہیں کرتا۔ مثلاً اسلام مردوں کو کتابیہ عورتوں سے نکاح کی اجازت دیتا ہے، مگر عورتوں کو اہلِ کتاب سے نکاح کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ یہاں تک اس نے انسانی فطرت کا لحاظ کیا ہے، لیکن اگر یہودی یا نصرانی مسلمان ہو جائے تو اسلام بلا تامّل اس کے ساتھ نکاح کرنے کی ہر مسلمان عورت کو اجازت دیتا ہے، خواہ وہ کیسے ہی شریف گھرانے کی ہو۔ محض نومسلم ہونے کی بنا پر اس سے نکاح کو مکروہ سمجھنا اسلام کی نگاہ میں خود مکروہ ہے۔ اس قاعدے کو اگر آپ سمجھ لیں تو یہ بات آپ کی سمجھ میں بآسانی آ سکتی ہے کہ اسلام عورت کو اپنے غلام سے تمتع کی اجازت کیوں نہیں دیتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا کیا جائے تو

---

(۱) اس کے طبعی و نفسیاتی وجوہ پر بحث کرنے کا یہ موقع نہیں۔ جو لوگ اس کو سمجھنا چاہتے ہیں، وہ ہماری کتاب پردہ میں ''قوانینِ فطرت'' کا باب بغور مطالعہ فرمائیں۔

معاشرت میں ایسی عورت کی قدر و قیمت گھٹ جائے اور اس کے بعد اگر وہ اس غلام سے قطع تعلق کر کے کسی شخص سے نکاح کرنا چاہے تو اُمید نہیں کی جاسکتی کہ اُس کے کفو میں کوئی مرد اس کو قبول کرے گا۔ یہی نہیں بلکہ اگر عورت اپنے غلام سے تمتع کرے تو خود اپنے خاندان میں اس کا مرتبہ گھٹ جانے کا اندیشہ ہے، اس لیے کہ عورت کو عائلی زندگی میں جو وزن حاصل ہوتا ہے، وہ اس کے شوہر کی بدولت ہوا کرتا ہے اور یہاں شوہر خود غلام ہے، جس کو آزاد مرد کا سا مرتبہ حاصل نہیں۔ اس حد تک اسلام نے فطرتِ انسانی کی رعایت ملحوظ رکھی ہے، لیکن اگر کوئی غلام آزاد کر دیا گیا ہو تو شریف سے شریف خاندان کی عورت کا بھی اس سے نکاح ہوسکتا ہے۔ حتیٰ کہ خود نبیؐ نے اپنی پھوپھی زاد بہن کا نکاح اپنے آزاد کردہ غلام سے کیا۔

عورت کو غلام سے تمتع کی اجازت نہ دینے کی دوسری اور زیادہ اہم وجہ یہ ہے کہ مِلکِ یمین مرد کے لیے تو بمنزلۂ نکاح ہوسکتا ہے مگر عورت کے لیے نہیں ہوسکتا۔ اسلام نے خانگی زندگی کے لیے جو قانون مقرر کیا ہے، اس کا اصل الاصول یہ ہے کہ مرد کو عورت پر قوّام ہونا چاہیے۔ اسی لیے عورت کا مہر مرد پر واجب کیا گیا ہے، اور عورت پر مرد کو اقتدار کا ایک درجہ دیا گیا ہے تاکہ وہ عورت کی خبر گیری اور حفاظت کرے، اور اپنے گھر میں وہ حاکمانہ قوت استعمال کر سکے جو خانگی زندگی کے نظام کو درست رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ یہ مصلحتِ عظمیٰ غلام سے تمتع کرنے کی صورت میں فوت ہو جاتی ہے۔ اپنے غلام سے کسی عورت کا تعلق شہوت رانی کی غرض تو پوری کر سکتا ہے، مگر اسلامی نظامِ تمدّن کے اندر اُن دوسری اغراض کو پورا نہیں کر سکتا جن کو شریعت نے عورت اور مرد کے ازدواجی تعلق میں ملحوظ رکھنا ضروری سمجھا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مرد غلام ہونے کی حیثیت سے عورت کا تابع فرمان ہوگا اور اسے گھر میں وہ اقتدار حاصل نہ ہو سکے گا جو اخلاق و معاملات کی نگرانی کے لیے اور خاندانی نظام کو درست رکھنے کے لیے مرد ہونے کی حیثیت سے اُسے حاصل ہونا چاہیے۔

رہا آپ کا آخری سوال تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوال کرتے وقت آپ نے یہ فرض

کرلیا تھا کہ دشمن کے قبضے میں جو مسلمان عورتیں جاتی ہوں گی، ان کو تو وہ بالکل گھر کی بیٹیاں بنا کر رکھتے ہوں گے۔ کیا واقعی آپ کا یہ مفروضہ صحیح ہے؟ اور آپ کا یہ کہنا کہ اس پر ہمیں احتجاج کا کیا حق ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم عورتوں ہی کو نہیں مردوں کو بھی غلام بنا کر رکھنا نہ چاہتے تھے۔ اگر دشمن اسیرانِ جنگ کے تبادلے پر راضی ہوتے تو ہم ان کے ایک مرد یا عورت کو بھی اپنے پاس غلام بنا کر رکھنے پر اصرار نہ کرتے۔ لہٰذا اگر صدیوں تک دنیا میں غلامی کا رواج رہا اور ایک قوم کی شریف عورتیں لونڈیاں بن بن کر دوسری قوموں کے تصرف میں آتی رہیں تو یہ ہمارے کسی قصور کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اس کے ذمّے دار وہ لوگ تھے جو صدیوں تک اسیرانِ جنگ کے بارے میں کسی مہذب اور معقول رویّے کو اختیار کرنے پر راضی نہ ہوئے۔ (ترجمان القرآن، جمادی الاولیٰ ۱۳۵۴ھ۔ اگست ۱۹۳۵ء)

(۲)

سوال: اسلامی شریعت میں نکاح کے لیے تو چار کی حدّ مقرر ہے کہ ایک وقت میں آدمی چار بیویوں سے زیادہ نہیں رکھ سکتا، لیکن لونڈیوں کے لیے کوئی حدّ سرے سے رکھی ہی نہیں گئی، اس کی کیا وجہ ہے؟ بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس اجازت نے چار کی حدّ مقرر کرنے کے سارے فوائد کو باطل کر دیا۔ اس نے خوش حال لوگوں کے لیے بے تحاشا عیاشی کا دروازہ کھول دیا۔ امرا اور رؤسا کے لیے یہ گنجائش نکال دی کہ بے شمار عورتوں کو خرید خرید کر گھروں میں ڈال لیں اور خوب دادِ عیش دیں۔ یہ محض مفروضہ ہی نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کی پچھلی تاریخ میں عملاً یہی کچھ ہوتا رہا ہے۔ کیا آپ اس کی کوئی معقول توجیہہ کر سکتے ہیں؟

جواب: آپ کے سوال کا مختصر جواب یہ ہے کہ لونڈیوں سے تمتع کی اجازت جن اہم تمدّنی مصالح کی بنا پر دی گئی ہے، وہ تعداد کے تعین سے فوت ہو جاتے ہیں۔ اس امر کا تعین نہیں کیا جا سکتا کہ کس زمانے اور کس لڑائی میں کتنی عورتیں سبایا کی حیثیت سے دارالاسلام میں آئیں گی اور ایک خاص وقت میں مسلمان آبادی کے اندر سبایا کا تناسب کس قدر ہو گا۔ اب اگر تمتع کی اجازت دینے کا مقصد ہی عورتوں کی تعداد میں غیر معمولی اضافے کے تمدنی خطرات کا سدِّ باب تھا، تو آپ خود غور کیجیے کہ اضافے کی مقدار متعین نہ ہونے کی صورت

میں تمتع کی حد کا تعین آخر کس طرح کیا جا سکتا تھا۔ جس حکیم نے یہ قانون بنایا ہے، وہ یک چشم نہیں ہے کہ ایک وقت میں معاملے کے ایک ہی رُخ کو دیکھ سکتا ہو۔ اس کی حاوی نگاہ بیک وقت تمام پہلوؤں پر پڑتی ہے۔ اسی لیے اس سے وضع قانون میں وہ بے اعتدالی صادر نہیں ہوئی، جس کے صادر نہ ہونے کی شکایت انسان نے اکثر اس سے کی ہے۔

رہا آپ کا یہ شُبہ کہ لونڈیوں کی اَن گنت تعداد سے تمتع کرنے کی اجازت جنسی آوارگی کا دروازہ کھولتی ہے اور یہ کہ لونڈیوں کے قابلِ بیع وشرا ہونے کی وجہ سے اس کا امکان ہے کہ مال دار لوگ لونڈیاں خرید خرید کر عورتوں کا ایک پورا بیڑا فراہم کر لیں اور اپنے گھروں کو عیاشی کا اڈا بنا کر رکھ دیں، تو یہ اور اس نوعیت کے اکثر شبہات عموماً اسی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ معاملے کا ایک ہی پہلو نگاہ کے سامنے ہوتا ہے اور دوسرے پہلو چھپے رہتے ہیں۔ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لیجیے کہ شارع نے اپنا قانون انسان کی بھلائی کے لیے بنایا ہے اور اس قانون میں جو سہولتیں اور گنجائشیں رکھی ہیں، وہ ان حقیقی ضرورتوں کے لیے رکھی ہیں جو عموماً انسان کو پیش آتی ہیں یا پیش آ سکتی ہیں۔ اگر بعض لوگ ان گنجائشوں سے اس قسم کے غلط فائدے اٹھاتے ہیں جن کے لیے دراصل شارع نے یہ گنجائشیں نہیں رکھی تھیں، تو یہ اُن کی اپنی نافہمی ہے یا شرارتِ نفس، لیکن اس قسم کی انفرادی غلطیوں کے امکان یا وقوع سے ڈر کر قانون میں ایسی تنگی پیدا کرنا جس سے عام لوگوں کی حقیقی ضرورتیں پوری ہونے میں مشکلات واقع ہوں، کسی حکیم کا کام نہیں ہو سکتا۔

شارع نے لونڈیوں کی غیر محدود تعداد سے تمتع کی اجازت اس لیے نہیں دی تھی کہ ایک ایک مسلمان اپنے گھر میں راجہ اِندر بن جائے اور بے شمار عورتوں کے جھرمٹ میں بس رات دن دادِ عیش ہی دیتا رہے بلکہ دراصل مقصد یہ تھا کہ اگر کبھی غیر معمولی حالات پیش آ جانے کی وجہ سے سوسائٹی میں عورتوں کی تعداد یکا یک بہت بڑھ جائے تو اس کو آسانی کے ساتھ جذب کیا جا سکے، اور اس کی بدولت اخلاقی مفاسد نہ پھیلنے پائیں۔ اس غرض کے لیے کئی صورتیں رکھی گئیں۔ مثلاً یہ کہ لونڈیوں کے نکاح غلاموں سے کر دیے جائیں۔ لونڈیوں کے نکاح کم استطاعت مردوں سے کر دیے جائیں۔ لونڈیوں کو آزاد کر کے خود مالک ان سے نکاح

کرلیں۔ جن لوگوں کے پاس لونڈیاں ہوں وہ خود آزاد کیے بغیر ہی ان سے تمتع کریں۔

اسی طرح لونڈیوں کی بیع وشرا کو جائز کرنے کا مقصد بھی یہ نہیں تھا کہ آوارہ مزاج لوگ محض عیاشی کی خاطر بہت سی لونڈیاں خرید خرید کر جمع کرلیا کریں، اور جب دل بھر جائے تو انھیں بیچ کر دوسرا بیڑا بھرتی کرلیں بلکہ دراصل یہ سہولت ان ضرورتوں کو مدنظر رکھ کر دی گئی تھی جو عموماً انسان کو پیش آتی ہیں، مثلاً ایک شخص مفلس ہوگیا ہے اور لونڈی غلام رکھنے کی استطاعت اس میں نہیں رہی ہے۔ یا اس کے پاس ضرورت سے زائد لونڈی غلام جمع ہو گئے ہیں۔ یا ان میں سے کسی کو وہ پسند نہیں کرتا۔ کیا ان حقیقی ضرورتوں کو نظر انداز کرکے محض اس خوف سے لونڈیوں اور غلاموں کی خرید وفروخت ممنوع کردی جاتی کہ بعض لوگ اس قانونی حق سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے؟ ایسی برائیوں کے امکانات تو خود نکاح وطلاق کے قانون میں بھی ہیں۔ اگر کوئی شریر آدمی ''جائز زناکاری'' پر اُتر آئے تو وہ روز ایک نئی عورت سے چند روپوں پر نکاح کرسکتا ہے اور دوسرے دن اسے طلاق دے کر کسی دوسری عورت کو تلاش کرسکتا ہے۔ پھر کیا ایسی انفرادی شرارتوں کے خوف سے یہ صحیح ہوگا کہ طلاق اور نکاح کے قانون میں ایسی بندشیں بڑھا دی جائیں جن سے عام لوگوں کی زندگی تنگ ہو جائے۔ (ترجمان القرآن، مئی جون ۱۹۴۰ء۔ ربیع الاوّل، ربیع الثانی ۱۳۵۹ھ)

(۳)

سوال: (۱) کیا نظامِ شریعت میں جنگ کے قیدیوں کو غلام اور لونڈی بنانے کی اجازت ہو گی؟ کیا ان غلاموں اور لونڈیوں کو فروخت کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا؟ کیا ان لونڈیوں سے بیویوں کے علاوہ تمتع جائز ہوگا اور اس پر تعداد کی کوئی قید نہ ہوگی؟

(۲) کیا اس نظامِ شریعت میں لونڈی وغلام کی خرید وفروخت (علاوہ ان لونڈی وغلام کے جو جنگی قیدی ہوں) بھی پاکستان کے اندر جائز ہوگی جس طرح آج کل حجاز میں بردہ فروشی ہوتی ہے؟

جواب: نظامِ شریعت میں جنگی قیدیوں کو لونڈی غلام بنانے کی اجازت ایسی حالت میں دی گئی ہے جب کہ وہ قوم جس سے ہماری جنگ ہو نہ قیدیوں کے تبادلے پر راضی ہو، نہ

فدیہ لے کر ہمارے قیدی چھوڑے، اور نہ فدیہ دے کر اپنے قیدی چھڑائے۔ آپ خود غور کریں تو سمجھ سکتے ہیں کہ اس صورت میں جو قیدی کسی حکومت کے پاس رہ جائیں وہ یا تو انھیں قتل کرے گی، یا انھیں عمر بھر اس قسم کے ''انسانی باڑوں'' میں رکھے گی جنھیں آج کل concentration camps کہا جاتا ہے۔ اور کسی قسم کے انسانی حقوق دیئے بغیر ان سے جبری محنت لیتی رہے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت بے رحمانہ بھی ہے اور خود اُس ملک کے لیے بھی کچھ بہت مفید نہیں ہے، جس میں اس طرح کے قیدیوں کی ایک بڑی تعداد ہمیشہ کے لیے ایک خارجی عنصر کی حیثیت سے موجود رہے۔ اسلام نے ایسے حالات کے لیے جو شکل اختیار کی ہے، وہ یہ ہے کہ ان قیدیوں کو فرداً فرداً مسلمانوں میں تقسیم کر دیا جائے اور ان کی ایک قانونی حیثیت متعّین کر دی جائے مگر اس طرح جو انفرادی رابطہ ایک ایک قیدی کو ایک ایک مسلم خاندان سے پیدا ہوگا، اس میں اِس امر کا امکان زیادہ ہے کہ ان سے انسانیت اور شرافت کا برتاؤ ہو اور ان کا ایک اچھا خاصا حصہ بتدریج مسلمانوں کی سوسائٹی میں جذب ہو جائے۔

جن مسلمانوں کو ایسے اسیرانِ جنگ پر حقوقِ ملکیت حاصل ہوتے ہیں، اُن کے لیے شریعت نے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ اگر کوئی لونڈی یا غلام اپنے مالک سے درخواست کرے کہ میں محنت مزدوری کر کے اپنے فدیے کی رقم فراہم کرنا چاہتا ہوں، تو مالک اس کی درخواست کو ردّ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ اسے ازرُوئے قانون ایک خاص مدت تک کے لیے اس کو مہلت دینی ہوگی اور اس مدت میں اگر وہ فدیے کی رقم ادا کرے تو اسے آزاد کر دینا پڑے گا۔[1]

اس قسم کے لونڈی غلاموں کو بیچنے کی اجازت دراصل اس معنی میں ہے کہ ایک شخص کو اُن سے فدیہ وصول کرنے، اور فدیہ وصول نہ ہونے تک ان سے خدمت لینے کا جو حق حاصل ہے، اس کو وہ معاوضہ لے کر دوسرے شخص کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ قانون میں یہ

---

(۱) سورۂ نور رکوع ۴ میں ہے: وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا النور 33:24

گنجائش جس مصلحت سے رکھی گئی ہے اس کو آپ پوری طرح اُسی صورت میں سمجھ سکتے ہیں جبکہ دشمن فوج کے کسی سپاہی کو بطور قیدی رکھنے کا آپ کو اتفاق ہوا ہو۔ فوجی سپاہیوں سے خدمت لینا کوئی آسان کام نہیں ہے، اور اسی طرح دشمن قوم کی کسی عورت کو گھر میں رکھنا بھی کوئی کھیل نہیں ہے، اگر کسی شخص کے لیے یہ گنجائش نہ چھوڑی جاتی کہ جس قیدی مرد یا عورت سے وہ عہدہ برآ نہ ہو سکے اس کے حقوقِ ملکیت کسی دوسرے کی طرف منتقل کر دے تو یہ لوگ جس کے بھی حوالے کیے جاتے، اس کے حق میں بلائے جان بن جاتے۔

جنگ میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے لیے (جبکہ نہ ان کا تبادلہ ہو اور نہ فدیے کا معاملہ ہی طے ہو سکے) اس سے بہتر حل اور کیا ہو سکتا ہے کہ جو عورت حکومت کی طرف سے جس شخص کی ملکیت میں دی جائے، اُس کے ساتھ اُس شخص کو جنسی تعلقات قائم کرنے کا قانونی حق دے دیا جائے۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو یہ عورتیں ملک میں بداخلاقی پھیلنے کا ایک مستقل ذریعہ بن جاتیں۔ قانونی حیثیت سے مِلکِ یمین اور عقدِ نکاح میں کوئی خاص فرق نہیں ہے، بلکہ اس صورت میں تو خود حکومت باقاعدہ طریقے سے ایک عورت کو ایک مرد کے حوالے کرتی ہے۔ پھر جو معاشرتی حیثیت ان عورتوں کو شریعت میں دی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ کسی شخص کی مِلکِ یمین میں جانے کے بعد اس عورت کے ساتھ کسی دوسرے شخص کو جنسی تعلق رکھنے کا حق نہیں ہوتا۔ جو اولاد اس سے ہو، اس کا نسب اُسی شخص سے ثابت ہوتا ہے اور وہ اپنے باپ کی اسی طرح جائز وارث ہوتی ہے، جس طرح کسی آزاد بیوی کی اولاد۔ جس لونڈی سے اولاد ہو جائے اسے بیچنے کا مالک کو حق نہیں رہتا اور مالک کے مرنے کے بعد وہ خود بخود آزاد ہو جاتی ہے۔

لونڈیوں سے تمتع کے لیے تعداد کی قید اس لیے نہیں لگائی گئی کہ اُن عورتوں کی تعداد کا کوئی تعین ممکن نہیں ہے جو کسی جنگ میں گرفتار ہو کر آ سکتی ہیں۔ بالفرض اگر ایسی عورتوں کی بہت بڑی تعداد جمع ہو جائے تو سوسائٹی میں انھیں کھپانے کی کیا تدبیر ہو سکتی ہے، جب کہ لونڈیوں سے تمتع کے لیے تعداد کا تعین پہلے ہی کر دیا گیا ہو؟

بعد کے زمانے میں امرا ورؤسا نے اس قانونی گنجائش کو جس طرح عیاشی کا حیلہ بنا

لیا، وہ ظاہر ہے کہ شریعت کے منشا کے خلاف تھا۔ کوئی رئیس اگر عیاشی کرنا چاہے اور قانون کے منشا کے خلاف قانون کی گنجائشوں سے فائدہ اُٹھانے پر اُتر آئے تو نکاح کا ضابطہ ہی کب اس کے لیے رکاوٹ بن سکتا ہے۔ وہ روز ایک نئی عورت سے نکاح کرسکتا ہے اور دوسرے دن اسے طلاق دے سکتا ہے۔

حجاز میں جو بردہ فروشی آج کل ہوتی ہے اس کی تفصیل مجھے نہیں معلوم، لیکن اصولی طور پر میں یہ عرض کرسکتا ہوں کہ جنگ کے سوا کسی طریقے سے آزاد انسانوں کو پکڑنا اور ان کی خرید و فروخت کرنا شریعت میں حرام ہے[1]

ترجمان القرآن

(ذی القعدہ ۱۳۶۷ھ۔ ستمبر ۱۹۴۸ء)

-------

---

(۱) غلامی کے مسئلے پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ہماری کتاب رسائل و مسائل اور تفہیم القرآن جلد اوّل

# نماز اور خطبۂ جمعہ کی زبان

ریاست دَتیا سے ایک صاحب نے ایک طویل استفساء ہمارے پاس بھیجا ہے جس میں وہ دریافت فرماتے ہیں:[۱]

(۱) کیا یہ امرِ واقعہ ہے کہ امام اعظم یعنی امام ابوحنیفہؒ کا یہ اجتہاد تھا کہ نماز عجمی زبان میں پڑھنا جائز ہے؟ اگر ایسا تھا تو کیا علمائے دین امام صاحب کے اس اجتہاد پر از سرِ نو غور فرما کر نماز کے کسی عجمی زبان میں پڑھے جانے کی بابت جواز یا عدمِ جواز کا فتویٰ صادر فرمائیں گے؟

(۲) آیۂ کریمہ ''لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ'' (النساء 43:4) میں بحالتِ سُکر نماز پڑھنے کی نہی فرمائی گئی ہے اور اس کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ ایسی حالت میں انسان جو کچھ کہتا ہے اس کو سمجھتا نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ نماز کی صحت کے لیے ایک ضروری شرط یہ ہے کہ نماز میں جو کچھ پڑھا جائے اس کو پڑھنے والا سمجھے بھی، اس لیے اگر کوئی شخص اپنی مادری زبان میں فریضۂ نماز کو ادا کرتا ہے اور جو کچھ وہ اس نماز میں پڑھتا ہے، اس کے ایک ایک لفظ کو سمجھتا ہے تو کون سی وجہ ہے کہ اس کی ایسی نماز جائز اور مقبول نہ ہو؟

(۳) آیا علمائے کرام کے نزدیک عیدین اور جمعہ کا خطبہ مخاطبین کی مادری زبان میں دیا جانا جائز ہے یا نہیں؟ اگر ناجائز ہے تو کیوں؟ کہا جائے گا کہ عیدین اور جمعہ کا خطبہ عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں دیا جانا سنّتِ نبویؐ کے خلاف ہے، اس لیے ناجائز ہے، لیکن سنّتِ نبویؐ یہ تھی کہ ایسے خطبے کے دوران میں جو کچھ حضورؐ پرنور کی زبان فیض ترجمان سے

---

(۱) یہ معلوم کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ یہ مستفتی وہی خان بہادر تھے جن سے ''حضرت یوسف علیہ السلام اور غیر اسلامی حکومت کی رکنیت'' کے مسئلے پر ہماری بحث پچھلے صفحات میں گزر چکی ہے۔

نکلے، اس کو سامعین سنیں اور سمجھیں اور اس میں جو کچھ اوامر و نواہی ہوں، ان پر کار بند ہونے کی کوشش کریں اور جو کچھ حکم اور نصائح ہوں، ان سے سبق آموز ہوں۔ وہ صورت جس میں سامعین میں سے ۹۹ فی صدی خطبے کا ایک لفظ بھی نہ سمجھ سکتے ہوں، وہ ان اوامر و نواہی سے جو خطبے میں بیان کیے جائیں کیوں کر کسی قسم کا استفادہ کر سکتے ہیں۔ اور ایسا خطبہ کیوں کر سنّتِ نبویؐ کے مطابق قرار دیا جا سکتا ہے؟

عیدین اور جمعہ کے خطبے کو عربی زبان تک محدود رکھنے سے جو مواقع شارعِ اسلام نے اوامر ونواہی شرعیہ کی اشاعت کے کافۃ المسلمین کے لیے پیدا فرمائے ہیں، ان کا سدِّ باب ہوتا ہے یا نہیں؟ اور خطیب کا خطبہ ایسی صورت میں ایک فعلِ عبث ہو جاتا ہے یا نہیں جبکہ اس کے مفہوم کو سامعین میں سے کوئی یا اکثر نہیں سمجھتے۔

یہ میں جانتا ہوں کہ بعض لوگ جمعہ اور عیدین کے خطبوں میں ''علمی'' کی اُردو کی نظمیں پڑھتے ہیں، مگر میرا یہ خیال ہے کہ ان کا یہ عمل علما کے مفتیٰ بہ طریقے کے خلاف ہے، اس لیے اس کی ضرورت ہے کہ علما اس مسئلے کے متعلق خاص طور پر توجہ فرما کر اپنا فتویٰ عوام کے فائدے کے لیے صادر فرمائیں۔

یہ درحقیقت ایک استفتا ہے جس کے اصل مخاطب علمائے کرام ہیں۔ راقمِ سطور کو نہ منصبِ افتاء حاصل ہے، نہ وہ اس کا اہل ہے کہ مسائلِ شرعیہ میں فتویٰ دینے کی ذمّہ داری اُٹھا سکے، مگر سائلِ محترم نے حسنِ ظن سے کام لے کر اس سے بھی خواہش کی ہے کہ اپنی تحقیق بیان کرے۔ لہٰذا مختصر طور پر مندرجۂ بالا سوالات کے متعلق احکامِ شریعت کی توضیح کی جاتی ہے۔ اس توضیح کی حیثیت ہرگز کسی فتوے کی نہیں ہے بلکہ یہ صرف اس غرض کے لیے ہے کہ حضرات علما ان معروضات پر غور فرمائیں اور اگر مبنی بر صواب پائیں تو قبول کر لیں۔

## چند ضروری مقدمات

قبل اس کے کہ اصل مبحث پر کچھ عرض کیا جائے، چند مقدمات ذہن نشین کر لیجیے کہ ان سے ہمارے آیندہ بیانات کو سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

(۱) یہ امر مسلّم ہے کہ شریعتِ حقّہ کی بنیاد حکمت اور مصلحت پر قائم ہے۔ شارع حکیم نے کوئی حکم

بھی بے معنی اور بے مقصد نہیں دیا ہے۔ نہ کسی حکم کو بجالانے کا طریقہ مقرر کرنے میں کہیں حکمت و مصلحت کو نظر انداز کیا ہے۔ جب یہ مسلّم ہے تو لامحالہ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ شریعت کا صحیح اتباع تفقہ کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ جو شخص یہ نہیں جانتا کہ کسی کام کا حکم دینے یا کسی فعل سے منع کرنے میں شارع کے پیشِ نظر کون سا مقصد یا کون سی مصلحت ہے، اور جو شخص یہ نہیں سمجھتا کہ کسی حکم کی بجا آوری کے لیے شارع نے جو عملی صورت مقرر کی ہے، اس خاص صورت میں کیا حکمت مدِّ نظر ہے، اور اصل مقصد کی تحصیل میں کون کون سا جزئیہ کس کس طرح مددگار ہوتا ہے، اس کے لیے زندگی کے مختلف احوال میں شریعت کا صحیح اتباع کرنا بہت مشکل بلکہ تقریباً محال ہوگا۔ اُس کے پاس شریعت کا صرف جسم ہوگا، اس کی رُوح نہ ہوگی۔ وہ محض استخواں کا مالک ہوگا، مغز کو نہ پا سکے گا۔ بعض حالات میں نہیں بلکہ اکثر حالات میں وہ اس طرح عمل کرے گا کہ بظاہر تو وہ شارع کے احکام کی پیروی ہوگی، مگر درحقیقت شارع کے اصلی مقاصد فوت ہو جائیں گے کیونکہ اس کی نگاہ احکام کی مجرد عملی صورتوں اور ان کے جزئیات پر ہوگی۔ ان احکام میں جو مصالح اور مقاصد پوشیدہ ہیں، وہ اس کی نظروں سے اوجھل ہی رہیں گے، پھر کس طرح وہ مقاصد و مصالح کے لحاظ سے جزئیات میں تغیر و تبدل کر سکے گا۔

(۲) یہ حقیقت یقیناً ناقابلِ انکار ہے کہ شارع نے غایت درجے کی حکمت اور کمال درجے کے علم سے کام لے کر اپنے احکام کی بجا آوری کے لیے زیادہ تر ایسی ہی صورتیں تجویز کی ہیں جو تمام زمانوں اور تمام مقامات اور تمام حالات میں اس کے مقاصد کو پورا کرتی ہیں، لیکن اس کے باوجود بکثرت جزئیات ایسے بھی ہیں جن میں تغیرِ حالات کے لحاظ سے احکام میں تغیر ہونا ضروری ہے۔ جو حالات عہد رسالت اور عہدِ صحابہ میں عرب اور دنیائے اسلام کے تھے، لازم نہیں کہ بعینہٖ وہی حالات ہر زمانے اور ہر ملک کے ہوں۔ لہٰذا احکامِ اسلامی پر عمل کرنے کی جو صورتیں اُن حالات میں اختیار کی گئی تھیں، ان کو ہو بہو تمام زمانوں اور تمام حالات میں قائم رکھنا اور مصالح و حکم کے لحاظ سے ان کے جزئیات میں کسی قسم کا ردّ و بدل نہ کرنا ایک طرح کی رسم پرستی ہے جس کو روحِ اسلامی سے کوئی علاقہ نہیں۔ ایک موٹی سی مثال لے لیجیے۔ نبیؐ نے نماز کے لیے سورج کی حرکت

کے لحاظ سے اوقات مقرر فرمائے ہیں، اس لیے کہ عرب اور ربع مسکون کے بیشتر حصوں کے لیے تعیّنِ اوقات کی یہی صورت مناسب ہے، لیکن اگر کوئی شخص قطب شمالی کے قریب رہنے والوں کے لیے نمازوں کے اوقات معین کرنے میں وہی سورج کے طلوع و غروب اور سایہ کے اُتار چڑھاؤ کا لحاظ کرے تو بظاہر یہ شارع کے منصوص احکام کی حرف بحرف پیروی ہوگی، مگر درحقیقت اس سے شارع کا اصل مقصد فوت ہو جائے گا اور اس کا شمار خلاف ورزیٔ احکام میں ہوگا۔ کیونکہ اس کا لازمی نتیجہ ترکِ صلوٰۃ اور اسقاطِ فرض ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جزئیات میں دلالۃ النص اور اشارۃ النص تو درکنار، صراحۃ النص کی پیروی بھی تفقہ کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ اور تفقہ کا اقتضایہ ہے کہ انسان ہر مسئلے میں شارع کے مقاصد و مصالح پر نظر رکھے اور انھی کے لحاظ سے جزئیات میں تغیرِ احوال کے ساتھ ایسا تغیر کرتا رہے جو شارع کے اصولِ تشریع پر مبنی اور اس کے طرزِ عمل سے اقرب ہو۔

(۳) مگر تفقہ کے معانی یہ نہیں ہیں کہ انسان محض اپنی عقل و فہم کی پیروی کرنے لگے اور اس کے پیچھے پیچھے جدھر چاہے نکل جائے خواہ وہ حدودِ شریعت سے متجاوز ہی کیوں نہ ہو۔ اس قسم کی عقل وہ چیز نہیں ہے جس کو اسلام کی اصطلاح میں ''تفقہ'' کہتے ہیں، بلکہ یہ وہ چیز ہے جس کو قرآن میں اتباعِ ہویٰ کہا گیا ہے۔ ہویٰ پرستی کی لازمی خصوصیت افراط پسندی ہے، اور اسلامی تفقہ کی سب سے بڑی خصوصیت اعتدال اور توازن ہے۔ ہویٰ پرست ہر معاملے میں کسی ایک مصلحت یا ایک فائدے کا ایسا شیدائی بن جاتا ہے کہ اس کی خاطر دوسرے مصالح اور فوائد سے آنکھیں بند کر لیتا ہے، اور کسی مصلحت کو اگر نظر انداز کرتا بھی ہے تو صرف اس صورت میں جب کہ کوئی عظیم تر مصلحت اس چھوٹی مصلحت کی قربانی چاہتی ہو۔ پھر مصلحت اور مضرت کے معیار میں بھی اسلامی تفقہ اور ہوا پرستی کے درمیان اختلاف ہے۔ ہوا پرست اسلام کے معیار پر نہیں بلکہ اپنے رجحانِ طبع کے معیار پر مصلحت و مضرت کا تعین کرتا اور مصالح میں سے بعض کو اہم اور بعض کو غیر اہم قرار دیتا ہے۔ بخلاف اس کے اسلامی تفقہ کا مقتضایہ ہے کہ آپ کی نظر اسلام کی نظر ہو۔ آپ اس چیز کو مصلحت سمجھیں جسے اسلام مصلحت سمجھتا ہے اور اس چیز کو مضرت سمجھیں جسے اسلام

مضرت سمجھتا ہے۔ اور مختلف مصالح اور مضرات کے درجے مقرر کرنے میں وہی معیار مدِّ نظر رکھیں جو اسلام کے پیشِ نظر ہے۔ پس کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ مجردّ عقل پرستی کا نام تفقّہ ہے اور ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی عقل کی پیروی میں شریعت کے جس حکم کو چاہے بدل دے۔ ہرگز نہیں اور یقیناً نہیں۔ اسلامی تفقّہ یہ نہیں ہے کہ آپ اپنی نگاہ میں جس چیز کو مصلحت سمجھتے ہیں، اس کی خاطر ان بہت سی مصلحتوں کو قربان کر دیں جنھیں شارع نے اپنے احکام میں ملحوظ رکھا ہے۔ یا آپ بزعمِ خود جس مضرت کو اہم سمجھتے ہیں، اس سے بچنے کے لیے ایسی بہت سی مضرتوں کو قبول کر لیں جن سے شارع آپ کو بچانا چاہتے ہیں، بلکہ اسلامی تفقّہ یہ ہے کہ آپ شارع کی تمام مصلحتوں کو سمجھنے کی کوشش کریں، اور ان میں سے ایک ایک کو وہی اہمیت دیں جو خود شارع نے دی ہے، اور جزئیات میں تغیر وتبدل اس طور پر کریں کہ شارع کے قائم کیے ہوئے توازن میں فرق نہ آنے پائے۔ یاد رکھیے کہ شارع کے تجویز کردہ طرزِ عمل میں تغیر صرف اسی صورت میں جائز ہوسکتا ہے جب کہ تغیرِ احوال کی بنا پر اس کی پیروی سے کوئی ایسی مصلحت فوت ہوتی ہو جو آپ کے شخصی رجحان کے لحاظ سے نہیں بلکہ خود شارع کے نقطۂ نظر سے اہم ہو۔ پھر ایسی صورت میں بھی صرف اس حد تک جزئی تغیر کیا جاسکتا ہے کہ اس اہم تر شرعی مصلحت کی حفاظت کے ساتھ دوسری شرعی مصلحتوں کو نقصان نہ پہنچے، یا اگر پہنچے بھی تو وہ ایسی مصلحتیں ہوں جو شارع کی نگاہ میں نسبتاً زیادہ اہمیت نہ رکھتی ہوں۔

(۴) نبیؐ اور آپ کے تربیت یافتہ بزرگوں کے عمل سے احکام کے استنباط میں ایک قاعدے کو ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ ''شرعی عمل'' اور ''طبیعی'' اور ''عادی عمل'' میں فرق کیا جائے۔ شرعی عمل سے مراد ایسا عمل ہے جو اس بنا پر اختیار کیا گیا ہو کہ شریعت کا منشا وہی خاص طرزِ عمل اختیار کرنے سے پورا ہوتا ہے۔ اور طبیعی یا عادی عمل سے وہ طرزِ عمل مراد ہے جو رسول اللہؐ اور آپؐ کے صحابہ نے اپنے شخصی وطبیعی رجحان یا اپنے خاص زمانے اور ملک کے اجتماعی حالات کے اقتضا سے اختیار کیا تھا۔ یہ دوسری قسم کا طرزِ عمل متعدد حیثیات سے ہمارے لیے سبق آموز اور موجبِ رُشد و ہدایت ہوسکتا ہے، مگر اس سے شرعی احکام کا استنباط درست نہیں۔ دلیل شرعی صرف پہلی قسم ہی کا طرزِ عمل ہے۔

بعض معاملات میں ان دونوں کا فرق بالکل نمایاں ہوتا ہے، حتیٰ کہ ہر شخص سرسری نظر میں اس کو سمجھ سکتا ہے، مگر بعض اُمور میں یہ دونوں طرزِ عمل اس درجہ مخلوط ہوتے ہیں کہ ان کے درمیان فرق کرنا بہت ہی مشکل ہوتا ہے۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں ایک قسم کے طرزِ عمل کو دوسری قسم کے طرزِ عمل کی حیثیت سے لینے اور اس سے غیر مناسب نتائج اخذ کرنے کی غلطی اکثر پیش آئی ہے اور بڑے بڑوں کو پیش آئی ہے۔ نبیؐ ایک ہی وقت میں رسول بھی تھے۔ ایک انسان بھی تھے، ایک عرب بھی تھے۔ ایک خاص زمانے اور خاص اجتماعی ماحول کے رہنے والے بھی تھے۔ آپؐ کے ہر فعل میں، خواہ وہ دینی ہو یا دُنیوی، یہ سب حیثیتیں ایک ساتھ موجود تھیں۔ ان مختلف حیثیات کے مخلوط ہونے کی وجہ سے بسا اوقات یہ تمیز کرنا بہت مشکل ہو جاتا ہے کہ کسی فعل میں کون سا حصہ آپ کی حیثیتِ رسالت سے تعلق رکھتا ہے تا کہ اُسے حجتِ شرعی بنایا جائے اور کون سا حصہ آپ کی دوسری حیثیات سے متعلق ہے جو حجتِ شرعی نہیں ہے۔ اس سے زیادہ اختلاطِ حیثیات صحابۂ کرامؓ کے افعال میں ہے۔ ہمارے لیے ان کے عمل میں شرعی رہنمائی صرف اس حیثیت سے ہے کہ انھوں نے نبیؐ سے بلا واسطہ تربیت پائی ہے اور آپ سے احکامِ شریعت کا براہِ راست استفادہ کیا ہے۔ اس حیثیت کے علاوہ ان کی دوسری حیثیات جس قدر بھی ہیں، وہ خواہ کتنی ہی اہمیت رکھتی ہوں، بہر حال کسی شرعی ہدایت کی حامل نہیں۔ اب ان کے افعال میں، خصوصاً دینی افعال میں، یہ تمیز کرنا بسا اوقات بہت مشکل ہو جاتا ہے کہ کون سی چیز رسولؐ اللہ کی شرعی ہدایت سے ماخوذ ہے، کون سی ان کی اپنی رائے اور اجتہاد پر مبنی ہے اور کون سی ان کے خاص شخصی اور زمانی و مکانی حالات سے تعلق رکھتی ہے۔ یہاں امتیاز کا ذریعہ ہمارے پاس صرف ایک ہے، اور وہ یہ ہے کہ قرآن اور سنت کے وسیع اور غائر مطالعے سے آدمی کے اندر جو اسلامی بصیرت پیدا ہوتی ہے، اس سے وہ شرعی عمل اور طبیعی و عادی عمل کے باریک فرق کو محسوس کر سکتا ہے اور اس کا ذوق اس کو بتا دیتا ہے کہ کون سی چیز طبیعتِ اسلام سے تعلق رکھتی ہے اور کون سی اس سے غیر متعلق ہے، کون سی چیز مصالح شرعیہ کی حامل ہے اور کون سی نہیں، کون سی چیز اسلامی سسٹم کا ایک جز ہے اور کون سی نہیں۔ اس باب میں اختلاف کی بھی کافی گنجائش ہے کیونکہ ایک شخص کا

ذوق اور اس کی بصیرت لازماً دوسرے شخص کے ذوق اور بصیرت کے بالکل مطابق نہیں ہوسکتی، اگر چہ ماخذ دونوں کا ایک ہی ہو۔ لہٰذا کسی شخص کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ صرف وہی چیز ''شرعی'' ہے جس کو میری بصیرت شرعی کہہ رہی ہے، اور دوسرے شخص کی بصیرت جس کو ''شرعی'' کہتی ہے، وہ قطعاً و یقیناً غلط ہے۔

ان مقدمات کو ذہن نشین کر لینے کے بعد نماز اور خطبۂ جمعہ کی زبان کے مسائل پر الگ الگ غور کیجیے، اس لیے کہ ان دونوں مسئلوں کی نوعیتیں باہم مختلف ہیں، اگر چہ بظاہر ایک نظر آتی ہیں۔

## نماز کی زبان

نماز کی زبان کے متعلق آج کل عام طور پر اسی آیت سے استدلال کیا جاتا ہے جس کا حوالہ سوال میں دیا گیا ہے، یعنی لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ (النساء 43:4) (نشے کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ، جب تک کہ تم یہ نہ جانو کہ کیا کہہ رہے ہو)، لیکن درحقیقت اس آیت سے استدلال درست نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حَتّٰى تَعْلَمُوْا فرمایا ہے، حتی تفقھوا یا حتی تفھموا نہیں فرمایا۔ علم اور فقہ و فہم میں جو باریک فرق ہے، اس کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ دورانِ نماز میں ایک ایک لفظ اور ایک ایک فقرے کے معنی و مفہوم کو سمجھنا اور ہر لفظ کے معنی کی طرف ملتفت رہنا ضروری ہے، اور جب تک یہ فہم و التفات حاصل نہ ہو، نماز صحیح نہیں ہوتی۔ حالانکہ یہ بداہۃً غلط ہے۔ اگر ایک عربی نہ جاننے والے کی نماز محض اس وجہ سے صحیح نہیں ہوسکتی کہ وہ نماز میں جو کچھ پڑھتا ہے اسے نہیں سمجھتا، تو ایک عربی دان کی نماز بھی ایسی حالت میں درست نہ ہونی چاہیے جبکہ وہ سمجھ سمجھ کر نہ پڑھ رہا ہو، اوّل سے لے کر آخر تک پوری نماز میں ایک ایک لفظ کے معنی کی طرف ملتفت نہ ہو۔ ایسی کڑی شرط کے ساتھ تو شاید مشکل ہی سے کوئی شخص روزانہ پانچوں وقت کی نمازیں صحیح ادا کرسکتا ہے۔ زندگی میں انسان پر ہر طرح کے حالات گزرتے ہیں۔ کبھی رنجیدہ ہوتا ہے، کبھی متفکر ہوتا ہے، کبھی کسی کام میں اس کا ذہن مشغول

ہوتا ہے، کبھی غیر محسوس طور پر خیالات اور وسوسے اس کے ذہن میں داخل ہو جاتے ہیں اور کافی دیر تک اس کو یہ شعور بھی نہیں ہوتا کہ میرا ذہن کہیں بھٹک گیا ہے۔ اگر نماز کے لیے یہ شرط ہو کہ ان سب دماغی و قلبی کیفیات سے بالکل خالی ہو کر انسان پورے شعور اور التفات کے ساتھ کھڑا ہو تو نماز ادا کرنا ہی مشکل ہو جائے گا۔

یہ وہ سختیاں ہیں جو انسان خود اپنی عقل سے اپنے لیے پیدا کر لیتا ہے۔ شارع نے اس پر ایسی سختی نہیں کی، کیونکہ وہ اس کی فطری کمزوریوں کو خوب جانتا ہے۔ اُس نے سمجھ اور التفات اور استغراق اور خشوع و خضوع کو نماز کا کمال اور اس کا حسن تو ضرور قرار دیا ہے، اور اس کی خواہش یہی ہے کہ انسان کی نماز ایسی ہی کامل اور حسین ہو، لیکن اس نے ان چیزوں کو شرطِ نماز قرار نہیں دیا کہ بغیر ان کے نماز درست ہی نہ ہو۔

## آیت کا صحیح مفہوم

اب ذرا آیت کے الفاظ پر پھر غور کیجیے! اگر سمجھنا اور معانی کی طرف ملتفت ہونا ہی صحتِ نماز کے لیے ضروری تھا اور اسی بنا پر حالتِ سُکر میں نماز سے دور رہنے کا حکم دیا گیا تھا، تو پھر سکر ہی میں کون سی خصوصیت تھی؟ یہ بھی کہنا چاہیے کہ جب تم متفکر ہو تو نماز سے دور رہو۔ جب تمھیں رنج یا پریشانی یا کسی اور قسم کی ذہنی مشغولیت لاحق ہو، تب بھی نماز کے پاس نہ جاؤ۔ جب تمھیں محسوس ہو کہ دورانِ نماز میں تمھارے خیالات کسی اور طرف بھٹک گئے ہیں، تب بھی نماز توڑ دو اور پھر سے شروع کرو، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان میں سے کوئی قید بھی نہیں لگائی بلکہ صرف حالتِ سُکر میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اس حالت میں تم کو علم نہیں ہوتا کہ کیا کہہ رہے ہو۔ اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ سُکر میں کسی اور قسم کی بے خبری ہوتی ہے جو عدمِ فہم اور عدمِ التفات سے مختلف ہے۔ اس حالت میں انسان کو یہ بھی شعور نہیں ہوتا کہ وہ عبادت کے لیے کھڑا ہو رہا ہے یا کسی اور کام کے لیے، قرآن پڑھ رہا ہے یا کچھ اور، قبلہ رُخ بھی ہے یا نہیں۔ اس پر کچھ ایسی مدہوشی طاری ہوتی ہے کہ وہ اپنے آپے میں نہیں ہوتا۔ ہوسکتا ہے کہ قرآن پڑھتے پڑھتے کوئی شعر گانے لگے۔ یا خدا کا ذکر کرتے کرتے کچھ اَول فول بک جائے۔ یا قبلہ رُخ کھڑے

کھڑے کسی دوسری طرف ڈھلک پڑے۔ یا نماز پڑھتے پڑھتے بھول جائے کہ نماز پڑھ رہا ہے اور ادھوری نماز چھوڑ کر کسی سے باتیں کرنے لگے۔ یا مصلے پر سے کہیں چل کھڑا ہو۔ اللہ تعالیٰ کا مقصد حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ سے دراصل ایسی ہی بے شعوری کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ مُدعا یہ ہے کہ جب تم اپنی حماقت سے اپنے اوپر ایسی حالت طاری کرلو جس میں تم کو اپنی زبان اور اپنے دل و دماغ پر قابو نہ رہتا ہو تو ہمارے دربار میں حاضر ہونے کی جرأت نہ کرو۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوگئی کہ آیت مذکورہ الصدر کا کوئی تعلق نماز کی زبان کے مسئلے میں نہیں ہے۔ اور اس سے یہ استدلال کرنا درست نہیں کہ نماز اُس زبان میں پڑھنا ضروری ہے جسے مُصلّی اچھی طرح سمجھتا ہو۔

## ائمہ مجتہدین کے اختلافات

اب یہ سوال باقی رہ گیا ہے کہ آیا نماز کا عربی زبان میں ہونا ضروری ہے؟ اور کیا غیر عربی میں نماز ناجائز ہے؟ اس سوال کا حل اپنے طریق پر عرض کرنے سے پہلے ہم اُن اختلافات کو بیان کیے دیتے ہیں جو اس باب میں ائمہ مجتہدین کے درمیان ہوئے ہیں، تاکہ مسئلے کی صحیح شرعی حیثیت کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

## امام اعظم کا مذہب

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ فارسی میں (اور فارسی کی کچھ خصوصیت نہیں ہے، ہر زبان میں[1]) نماز پڑھنا یا خدا کا نام لے کر ذبح کرنا، یا اذان دینا (بشرطیکہ وہ غیر عربی اذان معروف ہو اور اس کو سن کر لوگ جان لیں کہ یہ اذان ہے) جائز ہے خواہ ایسا کرنے والا عربی پڑھنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: وَاِنَّہٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ (الشعرآء 196:26) یعنی وہ پچھلی کتابوں میں بھی ہے، اور یہ ظاہر ہے

---

[1] ابوسعید البروعی نے امام صاحب کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ فارسی کے سوا کسی دوسری زبان میں پڑھنا درست نہیں، لیکن کرخی نے لکھا ہے کہ امام اعظم کا صحیح مسلک یہ ہے کہ ہر زبان میں پڑھنا جائز ہے۔ صاحبِ ہدایہ نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیة هو الصحیح۔

کہ قرآن اپنے موجودہ نظم کے ساتھ پچھلی کتابوں میں نہ تھا۔ پس لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ وہ ان کتابوں میں اپنے معنٰی کے اعتبار سے تھا۔ اور جب وہ معنوی ہونے کے باوجود ''قرآن'' ہی تھا تو یہ ماننے میں کیا قباحت ہے کہ قرآن کا فارسی ترجمہ بھی معنی قرآن ہے اور نماز میں اس کا پڑھنا جائز ہے۔ ایک دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وَلَوْ جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا (حٰم السجدہ 44:41) (اگر ہم اس کو عجمی قرآن بناتے) اس سے معلوم ہوا کہ اگر عجمی زبان میں بھی یہ معنی ادا کیے جاتے تب بھی وہ قرآن ہی ہوتا۔ مزید برآں روایات میں آیا ہے کہ ایران کے نومسلموں نے حضرت سلمان رضؓ فارسی سے درخواست کی تھی کہ سورۂ فاتحہ ہم کو فارسی میں لکھ دیجیے۔ چنانچہ انھوں نے لکھ دی اور وہ اس کو نمازوں میں پڑھتے رہے یہاں تک کہ جب ان کی زبانیں نرم ہوگئیں اور وہ عربی پڑھنے پر قادر ہو گئے تو انھوں نے عربی میں پڑھنی شروع کر دی۔ ان دلائل کی بنا پر امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ اگر غیر عربی میں نماز پڑھی جائے تو ادا ہو جائے گی، مگر وہ اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ سنّتِ متوارثہ کے خلاف ہے بلکہ ابوبکر رازی نے تو لکھا ہے کہ امام صاحب نے آخر میں اپنی اس رائے سے بھی رجوع کر لیا تھا اور امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے قبول کر لی تھی۔

## صاحبین کا مذہب

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عربی پڑھنے پر قدرت رکھتا ہو تو غیر عربی میں نماز پڑھنا درست نہیں۔ ہاں اگر وہ عربی کا تلفظ کرنے پر قادر ہی نہ ہو تو غیر عربی میں پڑھ سکتا ہے۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ نماز میں قرآن پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ فَاقْرَئُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ (المزمل 20:73) اور ظاہر ہے کہ قرآن کے ترجمے پر ''قرآن'' کا اطلاق نہیں ہوتا۔ لہٰذا جس نماز میں قرآن کے بجائے اس کا ترجمہ پڑھا جائے وہ نماز ہی نہ ہوگی، مگر جو شخص عربی کے ''تلفظ'' پر قادر نہ ہو، اس کے لیے مجبوری ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو اُس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دی ہے۔ ایسے شخص کی نماز بالکل اُسی طرح ہو جائے گی، جس طرح اُس شخص کی نماز جو رکوع و سجود سے عاجز ہو اور اشارہ سے ادا کرے۔

## امام شافعی کا مذہب

امام شافعی کا ایک قول وہی ہے جو صاحبین کا اوپر مذکور ہوا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جو شخص عربی تلفظ پر قادر نہ ہو، وہ بغیر قرأت کے نماز ادا کرے۔ اگر اس نے دوسری زبان میں ترجمہ پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ کلام اللہ کا ترجمہ کلام اللہ نہیں۔ کلام الناس ہے۔ اللہ کا کلام صرف عربی قرآن ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے: اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا[۱] یوسف 12:2

## مسئلے کی پوری تحقیق

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ سلف صالح کے پیشِ نظر سوال کی نوعیت صرف یہ تھی کہ اگر نماز غیر عربی میں پڑھی جائے تو آیا ہو بھی جائے گی یا نہیں؟ کسی نے کہا کہ ہوگی، مگر مکروہ ہو گی۔ کسی نے کہا: سرے سے ہوگی ہی نہیں۔ کسی نے کہا کہ عاجز کی نماز ہو جائے گی، بالکل اُسی طرح جیسے معذور کی نماز اشارے سے ہو جاتی ہے، لیکن موجودہ زمانے کے ''مجتہدین'' کے سامنے سوال کی نوعیت اس سے بالکل مختلف ہو گئی ہے۔ وہ اس سوال پر اس حیثیت سے نگاہ ڈالتے ہیں کہ غیر عربی دان کی نماز عربی میں ادا ہوتی بھی ہے یا نہیں؟ اور غیر عرب کے لیے عربی میں نماز اولیٰ ہے یا اپنی مادری زبان میں؟ اب چونکہ صورتِ مسئلہ بدل گئی ہے، لہٰذا جوابِ مسئلہ کی صورت بھی بدل جانی چاہیے!

## مصالح شرعیہ

نماز کے لیے کون سی زبان انسب اور اولیٰ ہے؟ اس سوال کے صحیح حل کا انحصار ایک دوسرے سوال کے صحیح حل پر ہے اور وہ ہے کہ اسلام میں نماز کی حیثیت کیا ہے؟ اور اس سے کون کون سے شرعی مصالح وابستہ ہیں؟

اس سے پہلے ہم اس حقیقت کی طرف بارہا اشارہ کر چکے ہیں کہ اسلام کا اصل مقصد محض فرد کی تہذیبِ نفس اور اس کا تزکیہ ہی نہیں ہے بلکہ وہ افراد کو فرداً فرداً پاک اور متقی بنانے کے لیے انھیں باہم جوڑ کر ایک ایسی اعلیٰ درجے کی صالح جماعت بنانا چاہتا ہے جو

---

(۱) اس بحث کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: کتاب المبسوط للسرخسی، جلد اوّل ص ۷۳، اور فتح القدیر و شرح العنایہ علی الھدایہ، جز اوّل صفحہ ۱۹۹ تا ۲۰۱

زمین پر اللہ تعالیٰ کی خلافت کے فرائض ادا کرے۔ اس غرض کے لیے اس نے تمام عبادات اس طریقے پر فرض کی ہیں کہ افراد میں رجوع الی اللہ کے ذریعے سے تقویٰ کی روح پھونکنے کے ساتھ ساتھ ان کو صالحین کی ایک جماعت بھی بناتی چلی جائیں۔ ان عبادات میں سب سے اہم عبادت نماز ہے جو تہذیب نفس بھی کرتی ہے، قرآنی ہدایات کی اشاعت بھی کرتی ہے، قرآن کی حفاظت بھی کرتی ہے اور مسلمانوں کو ایک جماعت بھی بناتی ہے۔ نماز کی ان مختلف حیثیات اور اسلام کے ان متعدد مقاصد پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز محض ایک بندے کی اپنے خدا سے مناجات ہی نہیں ہے، اور محض ایک ایک فرد میں الگ الگ رُوحِ تقویٰ پھونکنے کا ذریعہ ہی نہیں ہے، بلکہ وہ اسلام کا قوام بھی ہے اور انفرادی مصلحت سے عظیم تر مصالح بھی اس سے وابستہ ہیں۔

اب دیکھیے کہ جہاں تک انفرادی مصالح کا تعلق ہے، ان کے لحاظ سے ضروری ہے کہ انسان نماز میں جو کچھ پڑھے، اس کو سمجھے بھی تاکہ تہذیب نفس اور تزکیۂ روح کا مقصد پوری طرح حاصل ہو سکے۔ اس غرض کے لیے نماز کا اُس زبان میں ہونا مفید ہوگا جسے مصلّی جانتا ہو اور سمجھتا ہو، لیکن انفرادی مصالح سے اہم تر جو مصالح شارع کے پیشِ نظر ہیں، ان کو یہ چیز نقصان پہنچا دے گی۔

اوّلاً قرآن کی حفاظت کا عظیم الشان مقصد اس سے بڑی حد تک فوت ہو جائے گا۔ جب قُرآن کے ترجمے کو بھی لوگ قرآن سمجھنے لگیں گے اور یہ خیال عام ہو جائے گا کہ عبادت اور تلاوت کے مقاصد کے لیے ترجمہ اصل کتاب کا قائم مقام ہے تو اصل کتاب سے اعتنا کم ہو جائے گا، اس کو یاد کرنے کا ذوق بھی باقی نہ رہے گا، اور ترجمے ہی کو عملاً بطور اصل لے لیا جائے گا۔

ثانیاً اصل کتاب اللہ سے بے اعتنائی اور تراجم کی طرف روز افزوں التفات کا نتیجہ دین کی خرابی کے سوا کچھ نہ ہوگا، کیونکہ ناقص اور باہم مختلف متعارض ترجموں کے الگ الگ جماعتوں اور الگ الگ قوموں میں معتبر بن جانے سے اسلام کا انجام بھی وہی ہوگا جو مسیحیت اور یہودیت کا ہوا۔

ثالثاً اس سے اُمت کی وحدت کا خاتمہ ہو جائے گا اور اسلام میں لسانی قومیتوں کی بنیاد پڑ جائے گی۔ ہر زبان کے بولنے والوں کی نمازیں اور جماعتیں الگ الگ ہوں گی۔ نہ ایرانی عرب کے پیچھے نماز پڑھے گا اور نہ ترک ہندیوں کی جماعت میں شریک ہوگا۔ ایک ہی جگہ بنگالیوں اور مدراسیوں اور پنجابیوں کی جماعتیں لسانی قومیت کی بنیاد پر الگ الگ قائم ہوں گی، اور نماز کے ٹکڑے ہوتے ہی اُمت کے ٹکڑے ہو جائیں گے۔

ان عظیم تر اجتماعی نقصانات سے بچنے کے لیے ناگزیر ہے کہ نماز کے لیے ایک ہی بین الملی زبان ہو اور وہ وہی زبان ہو جس میں قرآن نازل ہوا ہے۔ رہا انفرادی نقصان تو اس کو دُور کرنا کچھ زیادہ مشکل نہیں۔ نماز کا بیشتر حصہ وہ ہے جس کے لیے ایک ہی عبارت مقرر ہے۔ تکبیر، تسبیح، تسمیہ، تعوذ، سورۂ فاتحہ، تشہد، ان سب کا ترجمہ زیادہ سے زیادہ ایک دو گھنٹے میں بآسانی ذہن نشین ہوسکتا ہے۔ عام طور پر جو سورتیں نماز میں پڑھی جاتی ہیں، وہ بھی دس بارہ سے زیادہ نہیں ہیں، اور بہت چھوٹی چھوٹی ہیں۔ ان کے ترجمے یاد کر لینا بھی مشکل نہیں۔ اس کے بعد قرآن کریم کی لمبی لمبی سورتیں باقی رہ جاتی ہیں جو کبھی کبھار سورۂ فاتحہ کے ساتھ ملالی جاتی ہیں، سو اگر بعض یا بیشتر مصلی ان کو نہ سمجھیں تو یہ ایسی کون سی قباحت ہے جس سے بچنے کے لیے تمام اجتماعی مصالح کی قربانی گوارا کر لی جائے۔

## دلائلِ شرعیہ

مصالح اور حکمتوں سے قطع نظر کر کے جب ہم منصوص احکام پر غور کرتے ہیں تو ہمیں امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک سب سے زیادہ صحیح نظر آتا ہے اور قرین قیاس یہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی آخر کار اسی کی طرف رجوع فرمایا ہوگا۔

(۱) قرآن مجید میں صاف طور پر فرمایا گیا ہے کہ نماز میں قرآن کی تلاوت کرو:

يَآَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ○ قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا ○ نِّصْفَهٗٓ اَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيْلًا ○ اَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا المزمل 73:4-1

اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَنِصْفَهٗ وَثُلُثَهٗ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ الَّذِيْنَ مَعَكَ وَاللّٰهُ يُقَدِّرُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ اَنْ لَّنْ تُحْصُوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ

مِنَ الْقُرْاٰنِ المزمل 20:73

اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا ○ بنی اسرائیل 78:17

یہ تمام آیات نماز میں تلاوتِ قرآن کا حکم دیتی ہیں اور ان میں ''القرآن'' (الف لام تعریفی کے ساتھ) پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے جس کا اطلاق ترجمۂ قرآن پر نہ لغوی حیثیت سے ہوسکتا ہے نہ معنوی حیثیت ہے۔

(۲) قرآن میں متعدد مقامات پر تصریح ہے کہ ''قرآن'' صرف عربی قرآن کا نام ہے اور کلام اللہ وہی ہے جو عربی الفاظ کے ساتھ خدا نے نازل فرمایا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے جو معنی بیان کیے جائیں گے، خواہ وہ عربی زبان ہی میں کیوں نہ بیان ہوں، وہ نہ صرف یہ کہ قرآن نہ ہوں گے بلکہ اس کے مثل بھی نہ ہوں گے۔ لہٰذا وہ کبھی قرآن کے قائم مقام ہو ہی نہیں سکتے۔

وَ كَذٰلِكَ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا طٰہٰ 113:20

اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا یوسف 2:12

قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِيْ عِوَجٍ الزمر 28:39

تَنْزِيْلٌ مِّنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ○ كِتٰبٌ فُصِّلَتْ اٰيٰتُهٗ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا حٰمٓ السجدہ 41:4-3

فَاِنَّمَا يَسَّرْنٰهُ بِلِسَانِكَ مریم 97:19

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ بنی اسرائیل 88:17

(۳) یہ تصریح بھی قرآن ہی میں ہے کہ تحریف سے حفاظت کا وعدہ صرف اُس کتاب سے متعلق ہے جو خدا کے پاس سے نازل ہوئی ہے۔ انسانوں کے کیے ہوئے تراجم سے متعلق نہیں ہے۔ ان میں ہر طرح سے تحریف کا دروازہ کھلا ہوا ہے، خواہ وہ ارادی تحریف ہو یا مترجمین کے عجز اور ان کے عدمِ فہم اور اُن کی قلّت علم کی بنا پر ہو۔ وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ ○ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ ؕ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ ○ (حٰمٓ السجدہ 42:41) لہٰذا نماز میں قرآن کا ترجمہ پڑھنے

والا یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ وہ معنیٔ قرآن کی صحیح تلاوت کر رہا ہے۔

(۴) رجوع الی اللہ اور انابت اور خشیت جو نماز کی اصل جان ہے، اس کو پیدا کرنے کی خاصیت جیسی قرآنِ منزل من اللہ میں ہے ویسی کسی اور کلام میں نہ ہو سکتی ہے نہ پائی جا سکتی ہے۔ اس پر بھی خود قرآن شاہد ہے: اَللّٰہُ نَزَّلَ اَحۡسَنَ الۡحَدِیۡثِ کِتٰبًا مُّتَشَابِہًا مَّثَانِیَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡہُ جُلُوۡدُ الَّذِیۡنَ یَخۡشَوۡنَ رَبَّہُمۡ ثُمَّ تَلِیۡنُ جُلُوۡدُہُمۡ وَقُلُوۡبُہُمۡ اِلٰی ذِکۡرِ اللّٰہِ۔ الزمر 23:39

ایسے صریح اور محکم شرعی دلائل کو دیکھنے کے بعد یہ کہنا ہی مشکل ہے کہ جو نماز ترجمۂ قرآن پڑھ کر ادا کی جائے وہ درست ہو جاتی ہے۔ مکروہ ہونا کیسا، ہم تو کہتے ہیں کہ وہ کسی درجے میں بھی ادائے فرض کے لیے کافی نہیں۔ البتہ جیسا کہ صاحبین نے فرمایا ہے، اس شخص کا معاملہ بالکل جداگانہ ہے جو عربی تلفظ پر قادر ہی نہ ہو۔ اس کے حق میں یہی فتویٰ مناسب ہے کہ جب تک وہ عربی میں نماز پڑھنے کے قابل نہ ہو جائے، اس کا فریضہ غیر عربی کے ساتھ ادا ہو جائے گا، اس لیے کہ وہ رخصت اضطرار کے تحت آ جاتا ہے۔

# خطبۂ جمعہ کی زبان

اب ہم سوال کے دوسرے حصے کی طرف رجوع کرتے ہیں جو خطبۂ جمعہ کی زبان سے تعلق رکھتا ہے۔ اس مسئلے میں یہ ایک عام غلطی ہے کہ خطبے کی زبان کے سوال کو نماز کی زبان کے سوال سے مربوط کر دیا جاتا ہے۔ اس سے بڑا خلط مبحث واقع ہوتا ہے۔ لہٰذا پہلے ہم اسی امر کی توضیح کریں گے کہ نماز اور خطبہ کی حیثیتوں میں کیا فرق ہے۔

## خطبہ نمازِ جمعہ کا جز نہیں ہے

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ خطبہ نمازِ جمعہ کا جز ہے۔ اس کی دلیل وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ظہر کی چار رکعتوں میں سے دو رکعتیں خطبے ہی کے لیے کم کی گئی ہیں، جیسا کہ احادیث میں حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے کہ **انما قصرت الجمعة**

**لاجل الخطبة**۔ اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ خطبہ چونکہ نماز کی دو رکعتوں کا قائم مقام ہے، لہٰذا اس کی حیثیت بھی وہی ہے جو نماز کی ہے اور جب نماز غیر عربی میں پڑھنا درست نہیں تو خطبہ بھی غیر عربی میں پڑھنا درست نہیں۔

لیکن یہ محض ایک سطحی رائے ہے۔ دونوں کے احکام کی تفصیل پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ جو اُمور نماز کے لیے شرط ہیں، وہ خطبے کے لیے شرط نہیں ہیں۔

نماز کے لیے طہارت شرط ہے، مگر خطبے کے لیے شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر سہواً حالتِ جنابت میں بھی خطبہ پڑھ دیا ہو تو اعادے کی ضرورت نہیں۔

نماز کے لیے قبلے رُخ ہونا ضروری ہے، مگر خطبۂ جمعہ کے لیے نہ صرف یہ کہ استقبال قبلہ ضروری نہیں ہے بلکہ قبلہ کی طرف پشت کر کے مقتدیوں کی طرف رُخ کرنے کا حکم ہے۔

نماز میں گفتگو کرنے سے فساد واقع ہو جاتا ہے، مگر خطبہ میں کلام کیا جا سکتا ہے اور خود نبی اکرمؐ اور صحابۂ کرام سے یہ فعل ثابت ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔ نماز کے لیے وقت بھی مشروط ہے، لیکن خطبہ اگر وقت سے پہلے شروع کر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔

نماز جمعہ میں حنفیہ کے نزدیک کم از کم تین آدمیوں کا ہونا ضروری ہے، لیکن خطبے میں اگر امام کے سوا صرف ایک آدمی ہو، تب بھی کافی ہے۔

نمازِ جمعہ اگر فاسد ہو جائے تو اس کا اعادہ کیا جائے گا، لیکن خطبے کا اعادہ نہیں کیا جائے گا۔

یہ سب اُمور اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ نمازِ جمعہ کا جز و نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

قال بعض مشائخنا الخطبة تقوم مقام رکعتین ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت والاصح انّهَا لا تقوم منها شطر الصلٰوة۔ (المبسوط ج ۸، کتاب الجمعہ)

ہمارے بعض مشائخ کہتے ہیں کہ خطبہ چونکہ دو رکعت کا قائم مقام ہے، اس لیے ظہر کا وقت شروع ہونے سے پہلے خطبہ پڑھنا جائز نہیں، مگر صحیح یہ ہے کہ خطبے کی حیثیت نماز کے ایک حصے کی نہیں ہے۔

اور شرح العنایہ علی الہدایہ میں ہے:

انها ليست بركن لان ركن الشيء ما يقوم به ذالك الشيء وصلوة الجمعة لا تقوم بالخطبة وانما تقوم باركانها فكانت شرطا۔

خطبہ رکن نماز نہیں ہے، کیونکہ کسی چیز کا رکن تو وہ ہوتا ہے جس سے وہ چیز قائم ہوتی ہے، اور نمازِ جمعہ خطبہ سے قائم نہیں ہوتی بلکہ اپنے ارکان سے قائم ہوتی ہے، لہٰذا خطبہ جمعہ کے لیے رکن نہیں، بلکہ شرط ہے۔

## نماز اور خطبہ کے مقاصد کا فرق

اس میں شک نہیں کہ خطبہ بھی نماز کی طرح ایک عبادت ہے، لیکن دونوں کے مقاصد مختلف ہیں۔ نماز سے جو کچھ مقصود ہے وہ بغیر اس کے بھی حاصل ہوسکتا ہے کہ انسان اُن عبارات کو سمجھے جن کو وہ نماز میں پڑھتا ہے، اس لیے کہ اس کا خدا کی فرض کی ہوئی عبادت کو فرض سمجھنا، اور نماز کا وقت آنے پر ادائے فرض کے لیے اُٹھنا اور اس کا اہتمام کرنا، پھر پوری شرائط اور تمام ارکان کے ساتھ نماز کو اس طرح ادا کرنا کہ گویا اسے اس امر کا شعور ہے کہ خدا اس کی خفی سے خفی باتوں کو بھی سن رہا ہے اور یہ کہ اگر وہ نماز میں کوئی چیز بھی کم کر دے گا تو خدا کو اس کا علم ہو جائے گا، پھر اس کا یہ سمجھنا کہ یہ رکوع و سجود اور قیام و قعود جو کچھ بھی میں کر رہا ہوں، صرف خدا کے لیے ہے، اور خدا کے سوا میں کسی کا عبادت گزار نہیں ہوں، یہ سب اُمور اُس مقصد کی تحصیل کے لیے بالکل کافی ہیں جس کے لیے نماز فرض کی گئی ہے، لیکن خطبہ جس غرض کے لیے مقرر کیا گیا ہے وہ بغیر اس کے حاصل نہیں ہوسکتی کہ سامعین اس کو سمجھیں، اس لیے کہ خطبے کا مقصد محض خدا کی یاد اور ذاتِ حق کی طرف رجوع اور خشیت اور انابت ہی نہیں ہے، بلکہ احکامِ دین کی تبلیغ و تعلیم اور وعظ و تذکیر بھی ہے۔ اور یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا جب تک کہ لوگ اُن احکام اور مواعظ کو نہ سمجھیں جو خطبے میں بیان کیے جاتے ہیں۔

## خطبے کا مقصد

بعض لوگ اس امر سے انکار کرتے ہیں کہ خطبے کا مقصد تبلیغ احکام اور وعظ و تذکیر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے خطبہ کو ذکر اللہ سے تعبیر کیا ہے۔ (فَاسۡعَوۡا اِلٰی

ذِكْرِ اللّٰهِ الجمعہ 62:9) لہٰذا خطبہ بھی ویسی ہی عبادت ہے جیسی کہ نماز ہے اور اس کے لیے بھی یہ ضروری نہیں کہ لوگ اس کو سمجھیں، اس کی تائید میں وہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ خطبے کی شرط پوری کرنے کے لیے صرف اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کافی ہے، اور عرف عام میں جس چیز کو خطبے سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ نماز جمعہ کے لیے شرط نہیں ہے۔ نیز وہ سیدنا عثمانؓ کے اس واقعے سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ جب آپ خلیفہ ہوئے اور خطبہ دینے کے لیے اُٹھے تو آپ پر مجمع کا رعب طاری ہو گیا اور صرف الحمد للہ کہہ کر بیٹھ گئے اور صحابہ کرامؓ کی جماعت نے اس پر کوئی اعتراض نہ کیا۔

لیکن یہ استدلال متعدد وجوہ سے غلط ہے۔

اوّلاً یہ یقینی نہیں کہ آیۂ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ سے مراد خطبۂ جمعہ ہے۔ ذکر سے مراد نماز بھی ہو سکتی ہے، بلکہ قرآن میں اکثر اس لفظ سے نماز ہی مراد لی گئی ہے۔ مفسرین اور اہلِ فقہ میں یہ امر مختلف فیہ ہے کہ آیا ذکر سے مراد صرف خطبہ ہے یا صرف نماز یا نماز اور خطبہ دونوں[1] مگر آیت کے سیاق پر غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذکر کو نماز کے معنی میں لینا زیادہ درست ہے، کیونکہ پہلے اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فرمایا، پھر اس کی جزا یہ بیان کی کہ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل میں ذکر سے مراد نماز ہی ہے، اور خطبہ محض ضمناً ذکر میں شامل ہو جاتا ہے۔ ورنہ اگر ذکر سے مراد صرف خطبہ ہوتا تو الیٰ ذکر اللہ والصلوٰۃ فرمایا جاتا۔

ثانیاً ذکر اللہ کو اگر نماز کے معنی میں نہ لیا جائے بلکہ یادِ خدا کے معنی میں لیا جائے تو یہ کس دلیل سے ثابت ہوا کہ خدا کی یاد صرف عربی زبان ہی میں ہونی چاہیے؟ اللہ کے ذکر کو

---

(۱) ابن ہمام کہتے ہیں: فَاسْعَوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ فالظاهر ان المراد بالذكر الصلوٰة ويجوز كون المراد به الخطبة۔ (فتح القدير) صاحب روح المعانی لکھتے ہیں: والمراد بذكر الله الخطبة والصلوٰة واستظهر ان المراد به الصلوٰة ويجوز كون المراد به الخطبة۔ سعید ابن المسیب کے نزدیک ذکر سے مراد موعظۃ الامام ہے۔ (احکام القرآن للجصاص) علامہ ابوبکر جصاص کی رائے یہ ہے کہ ذکر سے مراد صرف خطبہ ہے۔ ويدل ان المراد بالذكر ههنا الخطبة۔ لان الخطبة هي التي تلي النداء وقد امر بالسعي اليه فدل على ان المراد الخطبة۔

عربی زبان تک محدود کرنا تو عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہے۔ قرآن اور حدیث میں کہیں بھی یہ نہیں کہا گیا کہ خدا کو یاد کرنا ہو تو صرف عربی میں کرو۔ چنانچہ اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ الذکر المفید للتعظیم یحصل بخدائے بزرگ ہست کما یحصل بقولہ اللہ اکبر۔ یعنی ''اللہ کی بڑائی بیان کرنے کے لیے جس طرح اللہ اکبر کہنا مفید ہے، اسی طرح فارسی میں ''خدا بزرگ است'' کہنا بھی مفید ہے''۔ اور امام محمد ان کی تائید میں کہتے ہیں: الذکر یحصل بکل لسان۔ ''خدا کی یاد ہر زبان میں ہوسکتی ہے''۔

ثالثاً، خطبے کی شرط پوری کرنے کے لیے اگر حنفیہ نے محض حمد و ثناء کو کافی سمجھا ہے تو اس کے معنی یہ کب ہیں کہ خطبے کا جو مقصد ہے وہ بس حمد و ثنا ہی سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کے سوا دوسری چیزیں محض زوائد ہیں۔ جن کی کوئی اہمیت نہیں[1] حنفیہ یہ بھی تو کہتے ہیں کہ نمازِ جمعہ کے لیے جماعت کی شرط صرف تین آدمیوں سے پوری ہو جاتی ہے۔ پھر کیا اس کا مطلب یہ لینا درست ہوگا کہ جمعہ کی اقامت سے جو مقصد ہے وہ بس اسی مختصر سی جماعت سے حاصل ہو جاتا ہے اور جماعت کثیرہ کا فراہم ہونا کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔

رابعاً، خود اکابر حنفیہ ہی نے یہ تصریح کی ہے کہ خطبے سے مقصود ذکر اور موعظت ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے: ولو خطب قاعدًا او علی غیر طھارۃ جاز لحصول المقصود۔ اگر امام بیٹھ کر خطبہ دے، یا غیر طاہر ہونے کی حالت میں دے تب بھی جائز ہے کیونکہ مقصود اس طرح بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اور علامہ ابن ہمام اس مقصود کی شرح یہ کرتے ہیں کہ وھو

---

(۱) حضرت عثمانؓ کے واقعے سے اس معاملے میں جو استدلال کیا جاتا ہے وہ درست نہیں ہے۔ اوّل تو اس واقعے میں خود اس امر کی تصریح ہے کہ حضرت عثمانؓ نے قصداً ایسا نہیں کیا تھا' بلکہ مجمع سے مرعوب ہو جانے کی وجہ سے ان کی قوتِ گویائی جواب دے گئی تھی' اس لیے انھوں نے خطبے کو مختصر کر دیا۔ دوسرے یہ بھی غلط ہے کہ انھوں نے صرف حمد و ثنا پر اکتفا کی تھی۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ جب انھوں نے دیکھا کہ قوتِ گویائی جواب دے رہی ہے تو صرف اتنا کہہ کر بیٹھ گئے کہ ان ابا بکر و عمر کان لیعدان لھذا المقام مالا وانتم الی امام فعال احوج منکم الی امام قوال وستاتیکم الخطب بعد واستغفر اللہ لی ولکم۔ یعنی اس موقع کے لیے ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما تقریر تیار کر کے آتے تھے اور تم کو اصل حاجت تو کام کرنے والے امام کی ہے نہ کہ بولنے والے امام کی' رہی تقریریں تو وہ بھی آگے چل کر پیش کی جائیں گے اور میں اللہ سے اپنے لیے اور تم سب کے لیے مغفرت کی دعا کرتا ہوں۔

الذکر والموعظۃ۔ یعنی اس سے مراد ذکرِ خدا اور نصیحت ہے۔ ایک حنفیہ پر ہی کیا موقوف ہے، متقدمین سب کے سب خطبے کا مقصد یہی سمجھتے تھے اور اسی بنا پر ان کی زبان میں اکثر خطبہ کے لیے ''موعظۃ الامام'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ علامہ ابن حجر فتح الباری میں ایک حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومن حكمة استقبالهم الامام التهيؤ لسماع كلامه وسلوك الادب معه فى استماع كلامه فاذا استقبله بوجهه واقبل عليه بجسده وبقلبه وحضور ذهنه كان ادعى لتفهم موعظته وموافقته فيما شرع له القيام لاجله۔ (ج ۲ ص ۲۷۳)

حاضرین کو جو امام کی طرف رُخ کر کے بیٹھنے کی ہدایت کی گئی، اس کی حکمت یہ ہے کہ وہ اس کے کلام کو سننے کے لیے تیار ہوں اور کلام کی سماعت میں اس کے ساتھ ادب کو ملحوظ رکھیں۔ جب سننے والا اپنا چہرہ اس کی طرف رکھے گا اور اپنے جسم و قلب کے ساتھ اس کی جانب متوجہ ہوگا اور حضورِ ذہن کے ساتھ سنے گا تو امام کی موعظت اچھی طرح اس کی سمجھ میں آئے گی اور یہ اس مقصد کے لیے مددگار ہوگا جس کے لیے امام کو کھڑے ہو کر خطبہ دینے کا حکم دیا گیا ہے۔

خامساً، یہ امر غور طلب ہے کہ اگر خطبے کا طریقہ جاری کرنے سے شارع کا مقصد محض اللہ کا ذکر ہی کرنا ہوتا تو کیا اس کے لیے نماز کافی نہ تھی، حالانکہ وہ اس مقصد کو بدرجۂ اتم پورا کرتی ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ نماز جیسی کامل اور اکمل عبادت کو مختصر کر کے اس کے وقت کا ایک حصہ خطبے کو دیا گیا اور اُس کو جمعہ کی شرائط میں داخل کیا گیا؟

سادساً، نمازِ جمعہ کے لیے خطبے کا شرط ہونا جس چیز سے فقہا نے نکالا ہے، وہ نبیؐ کا متواتر عمل ہے۔ چونکہ آنحضرتؐ اور آپؐ کے خلفا اور صحابہ کرامؓ نے کبھی جمعہ بغیر خطبے کے نہیں پڑھا، اس لیے یہ حکم مستنبط کیا گیا کہ جمعہ کے لیے خطبہ شرط ہے۔ بالکل اُسی طرح آپؐ کے اور صحابہ کرامؓ کے متواتر عمل سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خطبہ محض حمد و ثنا ہی پر مشتمل نہ ہوتا تھا، بلکہ اس میں خوفِ خدا کی تلقین بھی ہوتی تھی، شریعت کے احکام بیان ہوتے تھے، اخلاق و اعمال کی اصلاح کے لیے نصیحتیں ہوتی تھیں، قومی اور شخصی معاملات پر توجہ کی جاتی تھی، حتیٰ کہ عین خطبے کی ہی حالت میں امام کسی خاص شخص کی کوئی غلطی دیکھتا تو اس کی اصلاح کرتا، کسی مصیبت زدہ کو دیکھتا تو اس کی مدد کے لیے لوگوں کو توجّہ دلاتا، عوام

میں سے کسی کی کوئی شکایت ہوتی تو وہ امام کے سامنے اس کو پیش کرتا اور امام اس کی طرف متوجہ ہوتا۔ جس طرح نبیؐ اور خلفائے راشدین نے کوئی جمعہ بغیر خطبے کے نہیں پڑھا۔ اُسی طرح آپؐ نے اور آپؐ کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے کوئی خطبہ ایسا نہیں پڑھا جو مذکورہ بالا خصوصیات سے عاری ہو۔

## چند خطب ماثورہ

اس مطلب کی توضیح کے لیے ہم نبیؐ کے چند خطبات یہاں نقل کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ شارع کی نگاہ میں خطبۂ جمعہ کی دراصل کیا حیثیت تھی۔

عن عبید بن السباق مرسلا قال قال رسول اللہﷺ فی جمعة من الجمع یا معشر المسلمین ان ھذا یوم جعله الله عیدا فاغتسلوا ومن کان عنده طیب فلا یضره ان یمس منه علیکم بالسواك۔ (موطا، ابن ماجہ)

عبید ابن السباق سے مرسلاً مروی ہے کہ حضورؐ نے ایک مرتبہ جمعہ کے خطبے میں فرمایا: اے مسلمانو! اس دن کو اللہ نے عید مقرر کیا ہے، لہٰذا تم آج کے دن غسل کیا کرو اور جس کے پاس خوشبو موجود ہو، وہ اگر استعمال کرلے تو کیا نقصان ہے اور دیکھو مسواک ضرور کرو۔

ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضورؐ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا مجھے تمھارے حق میں سب سے زیادہ جس چیز کا خوف ہے وہ زمین کی برکات ہیں۔ کسی نے پوچھا: یارسولؐ اللہ! زمین کی برکات سے کیا مراد ہے؟ حضورؐ نے جواب دیا: ’دنیا کی زینت وشوکت۔ اس پر ایک شخص نے عرض کیا: یارسولؐ اللہ! کیا بھلائی سے بھی بُرائی آتی ہے؟ حضورؐ سن کر کچھ دیر خاموش رہے، یہاں تک کہ لوگوں نے گمان کیا کہ کوئی چیز آپؐ پر اتر رہی ہے۔ پھر آپؐ نے اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھا اور فرمایا: وہ سائل کہاں ہے؟ اس نے کہا: میں حاضر ہوں! آپؐ نے فرمایا: بھلائی صرف بھلائی سے آتی ہے۔ اس دنیا کا مال بہت خوشنما اور شیریں ہے۔ فصلِ بہار میں جب یہ خوب پھلتی ہے تو اسے پیٹ بھر کر کھانے والا جانور بدہضمی سے مرجاتا ہے یا مرنے کے قریب جا لگتا ہے۔ البتہ وہ جانور بچ جاتا ہے جس نے دیکھا کہ کھاتے کھاتے کوکھیں پھول گئی ہیں تو کھانا چھوڑ دیا، دھوپ میں چلا پھرا،

کچھ جگالی کی، کچھ بول و براز کی راہ سے نکالا اور جب پیٹ خالی ہو گیا، تب دوبارہ کھانے کی طرف متوجہ ہوا۔ اس مال کو جو شخص حق کی راہ سے لے گا اور حق کی راہ میں نکال دے گا، اس کے لیے تو یہ بہترین مددگار ہے اور جو حق کے بغیر لے گا، اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو کھاتا چلا جائے اور شکم سیر نہ ہو۔ (بخاری، کتاب الرقاق وکتاب الزکوٰۃ)

عمرو بن تغلب کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضورؐ کے پاس کچھ مال آیا تھا جس کو آپ نے بعض لوگوں میں بانٹ دیا اور بعض کو چھوڑ دیا۔ بعد میں آپؐ کو معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو چھوڑ دیا گیا ہے انھیں رنج ہے۔ اس کے متعلق آپؐ نے خطبے میں فرمایا میں ایک شخص کو دیتا ہوں اور دوسرے کو نہیں دیتا۔ جس کو میں نہیں دیتا وہ مجھے اس سے زیادہ محبوب ہوتا ہے جس کو میں دیتا ہوں۔ ایک جماعت کو دیتا ہوں جبکہ ان کے دلوں میں بے تابی اور بے چینی دیکھتا ہوں۔ اور ایک جماعت کو اس کی بے نیازی اور نیکی کے حوالے سے دیتا ہوں جو اللہ نے ان کے دلوں میں پیدا کی ہے۔ (بخاری)

مشہور حدیث ہے کہ ایک شخص نمازِ جمعہ میں حاضر ہوا۔ آنحضرتؐ خطبہ دے رہے تھے۔ آپؐ نے پکار کر اس سے پوچھا: اے شخص! کیا تو نماز پڑھ چکا ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں! آپؐ نے فرمایا: تو اُٹھ اور نماز پڑھ۔ دراصل یہ شخص پھٹے حالوں تھا۔ آپؐ کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اس کی بدحالی کو دیکھ لیں۔ جب وہ نماز پڑھ چکا تو آپ نے لوگوں کو صدقے کی ترغیب دلائی۔ اس حدیث کے اطراف قریب قریب تمام صحاح اور سنن اور مسانید میں آئے ہیں۔ امام احمد نے جو حدیث نقل کی ہے، اُس میں خود حضورؐ کے یہ الفاظ منقول ہیں کہ یہ شخص جب مسجد میں داخل ہوا تو میں نے دیکھا کہ بہت شکستہ حال ہے، اس لیے میں نے اسے حکم دیا کہ دو رکعت نماز پڑھ لے۔ میں چاہتا تھا کہ کوئی شخص اس کی حالت دیکھ لے اور اس کو کچھ صدقہ دے دے۔

ایک اور حدیث میں ہے کہ حضورؐ خطبہ دے رہے تھے۔ دیکھا کہ ایک شخص لوگوں کے اوپر سے پھاندتا ہوا آگے بڑھ رہا ہے۔ آپؐ نے پکار کر فرمایا: بیٹھ جاؤ، تم نے لوگوں کو تکلیف دی۔ (ابوداؤد، نسائی)

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ایک روز حضورؐ خطبہ دے رہے تھے اور قحط سالی کا زمانہ تھا۔ ایک شخص نے فریاد کی کہ یا رسولؐ اللہ! جانور مر گئے اور بال بچے فاقے کر رہے ہیں، اللہ سے دعا فرمایئے کہ بارش ہو جائے۔ آپؐ نے اسی وقت دعا فرمائی۔ خدا کے فضل سے بارش شروع ہو گئی اور دوسرے جمعہ تک لگاتار جاری رہی۔ پھر دوسرے جمعہ کو آپؐ خطبہ دینے کھڑے ہوئے تو وہی شخص پھر اُٹھا اور بولا کہ یا رسولؐ اللہ! مکان گر گئے اور مال و اسباب تباہ ہو رہے ہیں۔ خدا سے دعا فرمایئے۔ آپؐ نے پھر دعا کے لیے ہاتھ اُٹھا دیئے۔

مشہور واقعہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ خطبہ دے رہے تھے۔ اتنے میں حضرت عثمانؓ تشریف لائے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ جمعہ کی اذان کے بعد نماز کے لیے آنے میں دیر کرتے ہیں۔ پھر حضرت عثمانؓ کی طرف متوجہ ہو کر پوچھا: یہ کون سا وقت ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ میں کام میں لگا ہوا تھا۔ اذان کی آواز سنی تو گھر جانے کے بجائے وضو کر کے سیدھا یہاں چلا آ رہا ہوں۔ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر فرمایا: خوب! آنے میں دیر تو لگائی ہی تھی۔ اب معلوم ہوا کہ آپ صرف وضو ہی پر اکتفا کر کے آئے ہیں۔ تم جانتے ہو کہ رسول اللہؐ نے جمعہ کے روز غسل کرنے کا حکم دیا ہے۔ (بخاری، موطاً، مسلم)

یہ اُن کثیر التعداد خطبوں میں سے چند ہیں جو معتبر روایات میں آنحضرتؐ اور صحابہ سے منقول ہیں۔ ان کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کا خطبہ جن کے متواتر عمل کی بدولت مشروع سمجھا گیا ہے، اُن کے ہاں خطبے کے معنی محض ذکر اللہ کے نہ تھے بلکہ وہ اس سے تبلیغ، تعلیم، اصلاح، ہدایت اور بہت سے قومی و شخصی معاملات کی انجام دہی کا کام لیتے تھے۔ دراصل یہ چیز اس لیے مشروع نہیں کی گئی تھی کہ لوگ ہفتے میں ایک بار نماز سے پہلے رسمی طور پر اسی قسم کی ایک چیز سن لیں جیسی مسیحی گرجاؤں میں درس (sermon) کے نام سے سنائی جاتی ہے بلکہ اس کو مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کا ایک متحرک اور کارفرما پرزہ بنایا گیا تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ ہفتے میں ایک مرتبہ لازمی طور پر تمام مسلمانوں کو جمع کر کے اللہ کے احکام سنائے جائیں، دین کی تعلیمات ان کے ذہن نشین کی جائیں، اُن کی جماعت میں یا اُن کے افراد میں

جو کچھ خرابیاں رُونما ہوں، ان کی اصلاح کی جائے اور قومی فلاح و بہبود کے کاموں کی طرف انھیں توجّہ دلائی جائے۔ نیز مرکزِ حکومت میں امام (head of the state) براہِ راست خود اپنی حکومت کی پالیسی پبلک کے سامنے پیش کرتا رہے اور وہیں عوام الناس میں سے ہر ایک کو اُس سے سوال کرنے اور اس کے سامنے اپنی بات کہنے کا موقع حاصل ہو۔

## نماز اور خطبے کا ایک اور فرق

نماز اور خطبۂ جمعہ کے درمیان ایک فرق اور بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ نماز میں جتنی چیزیں پڑھی جاتی ہیں، وہ سب لفظاً لفظاً معین کر دی گئی ہیں۔ جو شخص عربی نہ جانتا ہو، وہ تھوڑا سا وقت صرف کر کے بآسانی اُن کا ترجمہ یاد کر سکتا ہے، یا اُن کے مفہومات ذہن نشین کر سکتا ہے۔ اس وجہ سے نماز کے عربی میں ہونے سے اس امر کا کوئی خوف نہیں ہے کہ عربی نہ جاننے والے ان عبارات کے معنوی فوائد سے بالکل ہی محروم رہ جائیں گے جنھیں نماز میں وہ پڑھتے ہیں۔ بخلاف اس کے خطبۂ جمعہ کے لیے کوئی عبارت مقرر نہیں ہے۔ ہر جمعہ کو ایک نیا خطبہ ہوتا ہے اور اس کا ترجمہ پہلے سے یاد کر لینا، یا اس کا مفہوم ذہن نشین کر کے آنا لوگوں کے لیے کسی طرح ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا خطبے کے لیے عربی کو لازم کر دینے کا نتیجہ قطعاً یہی ہے کہ غیر عربی داں لوگوں کے حق میں وہ محض ایک بے معنی چیز اور ایک بے جان مذہبی رسم بن کر رہ جائے، اور شارع کے وہ تمام مقاصد فوت ہو جائیں جن کے لیے اس نے جمعہ کا خطبہ مشروع کیا ہے۔ ایک معمولی عقل کا انسان بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ ترکی بولنے والوں کے سامنے سنسکرت میں تقریر کرنا اور فارسی زبان والوں کو جرمن زبان میں مخاطب کرنا محض ایک مہمل حرکت ہے۔ پھر شارعِ حکیم کے متعلق یہ کیوں کر گمان کیا جا سکتا ہے کہ وہ احکامِ دین کی تفہیم اور مکارمِ اخلاق کی تعلیم کے لیے کسی ایسی زبان میں وعظ کرنے کا حکم دے گا جس کو سامعین سمجھتے ہی نہ ہوں۔

## خلاصہ مباحثِ گزشتہ

یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے، اس سے تین باتیں واضح ہو جاتی ہیں:

ایک یہ کہ خطبہ نماز کا جز و نہیں ہے، لہٰذا نماز کے لیے عربی زبان کے لازم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خطبے کے لیے بھی عربیّت واجب ہو۔

دوسرے یہ کہ خطبے کا طریقہ مقرر کرنے سے شارع کے پیشِ نظر جس قدر مقاصد ہیں، وہ سب کے سب ایسی حالت میں فوت ہو جاتے ہیں جبکہ خطبہ کسی ایسی زبان میں پڑھا جائے جس کو سامعین نہ سمجھتے ہوں۔ بخلاف اس کے نماز جن مقاصد کے لیے شارع نے فرض کی ہے، ان میں سے کوئی اہم مقصد مصلیّوں کے عدمِ فہم سے فوت نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھیے کہ عدمِ فہم سے نماز میں تو محض ایک جزئی سا نقصان آتا ہے مگر خطبے میں اس سے کلی نقصان واقع ہو جاتا ہے۔

تیسرے یہ کہ نماز میں عدمِ فہم سے جو ایک جزئی سا نقصان واقع ہوتا ہے، وہ بھی نماز کا ترجمہ یاد کر کے بآسانی رفع کیا جا سکتا ہے، لیکن خطبے میں اس سے جو کلی نقصان واقع ہوتا ہے، اسے رفع کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔

## مانعینِ خطبۂ غیر عربیہ کے دلائل

اب ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ غیر عربی خطبے کے جواز میں کوئی امر شرعی تو مانع نہیں ہے؟ اس سلسلے میں جب ہم قرآن اور سنت کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم کو کہیں صراحۃً کیا معنیً کنایتاً بھی کوئی حکم ایسا نہیں ملتا جس سے خطبے کے لیے عربی زبان ضروری سمجھی جا سکے۔ جو لوگ عربی کے لزوم پر زور دیتے ہیں، انھوں نے بھی کوئی آیت یا حدیث پیش نہیں کی ہے۔ ان کا استدلال صرف یہ ہے کہ نبیؐ اور آپؐ کے صحابہ اور سلف صالح نے ہمیشہ عربی زبان ہی میں خطبہ پڑھا ہے اور کبھی خطبے کے لیے عربی کے سوا دوسری زبان استعمال نہیں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نبیؐ کی مجالس میں کبھی کبھی غیر عرب بھی موجود ہوتے تھے، مگر کسی روایت میں نہیں آیا کہ آپ نے ان کی تفہیم کے لیے غیر عربی میں خطبہ دیا ہو یا عجمی زبانیں جاننے والے صحابہ میں سے کسی کو اُن کی تفہیم پر مامور کیا ہو۔ حضورؐ کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سب سے بڑھ کر تبلیغ دین اور تذکیر و ارشاد کا جذبہ رکھتے تھے، اور اُن کے عہد میں بکثرت عجمی ممالک بھی فتح ہو چکے تھے، جن کے باشندے عربی نہ سمجھتے تھے، مگر ان بزرگوں نے بھی عربی کے سوا کسی

دوسری زبان میں خطبہ جاری نہیں کیا۔ اسی بنا پر متقدمین اور متاخرین میں سے ایک گروہِ کثیر نے یہ رائے قائم کی ہے کہ صحتِ خطبہ اور ادائے سنت کے لیے خطبے کا عربی میں ہونا شرط ہے۔ صرف ایک امام ابوحنیفہؒ ہیں جو غیر عربی خطبے کو مطلقاً جائز رکھتے ہیں۔ ان کے سوا سلف میں اور کوئی نہیں جو اس کے جواز کا قائل ہو[1]

## استدلال مذکور پر تنقیدی نظر

ہمارے نزدیک اس استدلال میں متعدد اصولی غلطیاں ہیں۔ اوّلین غلطی یہ ہے کہ یہ حضرات شرعی عمل اور عادی و طبعی عمل میں فرق نہیں کرتے جس کی طرف ہم ابتداءً اپنے چوتھے مقدمے میں اشارہ کر آئے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ نبیؐ کی زبان عربی تھی۔ آپؐ کے مخاطب بھی عرب تھے یا ایسے عجمی تھے جو عرب میں رہتے تھے اور عربی جان گئے تھے، مثلاً سلمانؓ فارسی۔ اگر آپؐ ان کے سامنے عربی میں خطبہ نہ دیتے تو اور کس زبان میں دیتے؟ نبیؐ عربی کا اہلِ عرب کے سامنے عربی میں تقریر کرنا ایک طبعی فعل ہے۔ اس کو حجتِ شرعی بنانا کس طرح درست ہوسکتا ہے؟ اگر آپؐ نے یہ فرمایا ہوتا کہ خطبہ عربی ہی میں دیا کرو اور کوئی دوسری زبان اس غرض کے لیے نہ استعمال کرو تو بلاشبہ یہ ارشاد حجتِ شرعی ہوتا، لیکن جب کہ آپؐ نے ایسا نہیں فرمایا تو خطبۂ عربیہ کو محض اس بنا پر ''سنّت'' قرار نہیں دیا جاسکتا کہ حضورؐ نے ہمیں عربی میں خطبہ دیا ہے۔ اس طرح کے طبعی اور عادی افعال کو شرعی اصطلاح میں سنّت قرار دینے کے تو یہ معنی ہوں گے کہ عربی زبان میں گفتگو کرنے کو بھی مسنون ٹھیرایا جائے۔ کیونکہ حضورؐ نے تمام عمر اسی زبان میں کلام فرمایا ہے اور غیر عربی میں گفتگو کرنا آپؐ سے ثابت نہیں ہے۔ اس کے جواب میں اگر کوئی یہ کہے کہ آپؐ کا عربی میں نماز پڑھنا بھی ایک طبعی فعل تھا۔ پھر تم اس کو کس بنا پر شرعی فعل قرار دیتے ہو؟ تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ نماز کے لیے عربیت کا وجوب محض اس بنا پر نہیں ہے کہ حضورؐ نے ہمیشہ عربی

---

(۱) امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہا اللہ کے متعلق بعض روایات میں آیا ہے کہ وہ خطبے کے مسئلے میں امام اعظم سے متفق ہیں۔ اور بعض روایات میں یہ ہے کہ وہ صرف اُس شخص کے لیے غیر عربی خطبے کو جائز رکھتے ہیں جو عربی زبان میں خطبہ دینے پر قادر نہ ہو۔

میں نماز پڑھی ہے بلکہ اس طبیعی عمل کے ساتھ شرعی حکم بھی موجود ہے اور متعدد مصالح شرعیہ بھی اس کے ساتھ وابستہ ہیں، جن کو پہلے ہم بیان کر چکے ہیں، اس لیے عربی زبان میں نماز ادا کرنا واجب قرار پایا ہے۔ بخلاف اس کے عربی نہ جاننے والے لوگوں کے سامنے عربی میں خطبہ دینا کسی مصلحتِ شرعی کا حامل نہیں بلکہ اس سے شریعت کے مقاصد اُلٹے فوت ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس کو محض اس دلیل سے لازم قرار نہیں دیا جاسکتا کہ رسولِ عربیؐ نے عربی جاننے والے لوگوں کے سامنے ہمیشہ عربی میں خطبہ دیا ہے۔

استدلالِ مذکور کی دوسری غلطی یہ ہے کہ اس میں زمانے اور حالات کے اختلاف سے قطع نظر کرلیا گیا ہے۔ نبیؐ کے عہد میں جو عجمی الاصل لوگ مجالسِ نبویہ میں حاضر ہوتے تھے، وہ زیادہ تر وہی تھے جو عربی زبان سے واقف تھے۔ اور اگر بفرضِ محال ان میں کوئی اکاّ دکاّ ہو بھی جو عربی سے ناواقف ہو تو ظاہر ہے کہ عربی بولنے والوں کی کثیر التعداد گروہ کو چھوڑ کر اُس ایک شخص یا دو چار شخصوں کی خاطر خطبے کی زبان نہیں بدلی جاسکتی تھی[1] پھر عہدِ نبویؐ کے بعد جب صحابہ کرامؓ فتح وظفر کے جھنڈے لے کر عجمی ممالک میں پہنچے تو ان کی حیثیت ایک حاکم قوم کی تھی۔ ان کے پاس سیاسی طاقت تھی۔ وہ غالب تھے، مغلوب نہ تھے، وہ دوسروں کے سمجھانے کے حاجت مند نہ تھے بلکہ دوسرے خود ان سے سمجھنے کے حاجت مند تھے، ان کے اندر اتنا بل بوتا تھا کہ اپنی زبان کو دوسرے ملکوں میں پھیلا دیں، اور درحقیقت انھوں نے بخارا سے لے کر اسپین تک اسے پھیلا کر ہی چھوڑا۔ حتیٰ کہ ان کے فتح کردہ اکثر و بیشتر ممالک کی اصلی زبانیں عربی زبان کے مقابلے میں قریب قریب فنا ہوگئیں۔ پھر ان کو کیا ضرورت تھی کہ اپنی زبان کو چھوڑ کر مفتوح قوموں کی زبانوں میں خطبے دیتے؟ لیکن آج وہ حالت نہیں ہے۔ مدتیں ہوئیں کہ عربیت کا غلبہ ختم ہو چکا ہے۔ دنیائے اسلام کے بیشتر ممالک میں اب صدیوں سے عربی زبان کا چرچا نہیں ہے اور سیاسی وعلمی ضعف کی بنا پر روز بروز کم

---

(۱) اس مقام پر یہ جاننا فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ نبیؐ نے غیر عرب لوگوں سے خط و کتابت کرنے کے لیے اپنے سیکرٹری حضرت زید بن ثابتؓ کو سریانی زبان کی تعلیم دلوائی تھی۔ (ملاحظہ ہو: الاستیعاب لابن عبدالبرؒ جلد اوّل ص ۱۸۹) اسی طرح بعض دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم کے متعلق یہ ذکر ملتا ہے کہ انھوں نے غیر زبانیں سیکھی تھیں۔

ہوتا جا رہا ہے۔ عربی کے پاس اب وہ طاقت ہی نہیں ہے جس سے وہ پھیلے اور زبانوں پر چھائے۔ اس کمزوری کی حالت میں اُس طرزِ عمل پر اصرار کرنا کیوں کر درست ہو سکتا ہے جو صحابہ کرامؓ اور ان کے قریب العہد لوگوں نے غلبہ و طاقت کے عہد میں اختیار کیا تھا؟

تیسری غلطی یہ ہے کہ سلفِ صالح نے جو رائے مخصوص حالات میں قائم کی تھی اس کو شرعی معنوں میں اجماع کی حیثیت دی جا رہی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر عرض کر چکے ہیں صدرِ اوّل کے تمام اکابر غالب اور فاتح قوم کے لوگ تھے۔ اگرچہ اسلام نے ان کو وطنی اور نسلی اور لسانی عصبیتوں سے پاک ضرور کر دیا تھا، مگر یہ کیوں کر ممکن تھا کہ ان کے اندر وہ کیفیات پیدا نہ ہوتیں جو طبعاً ہر قوم میں پیدا ہوتی ہیں۔ ان کا مفتوح قوموں کی زبانوں سے پرہیز کرنا، اور اپنے آپ کو اُن کی بولیوں سے بچانا، اور ان کے اندر اپنی زبان پھیلانے کی کوشش کرنا، ایک طبعی امر تھا اور غلبہ و طاقت کی فطرت ہی اس کی مقتضی تھی کہ یہ بات اُن میں پیدا ہو۔ اس پر مزید یہ کہ اُن کی زبان قرآن اور سنت کی زبان تھی۔ اسلام کا سارا سرمایہ اسی زبان میں تھا۔ اسلام کی اصلی اسپرٹ کا تحفظ خالص عربیت کے تحفظ ہی پر موقوف تھا۔ اس چیز نے ان کے اندر زبان کی حد تک عربیت کا تعصب اور بھی زیادہ پیدا کر دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اکابر سلف کسی حال میں بھی عجمی زبان بولنے کو پسند نہ کرتے تھے۔ حتیٰ کہ عجمی الفاظ کا استعمال بھی ان کو گوارا نہ تھا۔ سیدنا عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ **لا تتعلّموا رطانة الاعاجم**۔ عجمیوں کی بولی نہ سیکھو۔ سیدنا علیؓ کے سامنے ایک مرتبہ نوروز کا ہدیہ پیش کیا گیا۔ آپ نے دریافت فرمایا: کیا ہے؟ عرض کیا گیا: آج نوروز ہے۔ آپ نوروز کا لفظ سن کر چیں بجبیں ہو گئے۔ محمد بن سعید بن ابی وقاص نے ایک جماعت کو فارسی بولتے سنا تو کہنے لگے: **ما بال المجوسية بعد**۔ یہ مجوسیت لوگوں میں کہاں سے گھس آئی؟۔ امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کہ عجمی زبان میں دعا کرنا کیسا ہے؟ فرمانے لگا: **لسانُ سوءٍ**۔ بُری زبان ہے۔ امام مالکؒ فرمایا کرتے تھے کہ عجمی زبان میں نہ دعا مانگو اور نہ قسم کھاؤ۔ امام شافعیؒ عربی زبان کے سوا ہر دوسری زبان میں بات چیت کرنے کو مکروہ قرار دیتے تھے۔ یہی حال اُس زمانے کے اکثر فقہا کا تھا، وہ عجمی زبان کے استعمال کو عموماً اور دعا و ذکر میں اس

کے استعمال کو خصوصاً بُرا سمجھتے تھے۔ ان بزرگوں کے اس طرزِ عمل پر اگر آپ غور کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یہ دراصل کسی شرعی بنیاد پر نہ تھا بلکہ ایک بڑی حد تک اس طرزِ عمل کی بنا فطری اسباب پر تھی، اور حالات کی طاقت نے ان کو ایسا کرنے پر مجبور کیا تھا۔ ورنہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ اسلام کو وطنی اور لسانی عصبیت سے کوئی علاقہ نہیں۔ وہ کسی خاص قوم کا مذہب نہیں ہے۔ نہ وہ اس لیے آیا ہے کہ کسی خاص زبان کی حمایت کرے اور بس ایک ہی زبان بولنے والوں کا دین بن کر رہ جائے۔

بزرگانِ سلف نے عجمی زبانوں کی کراہت اور ان سے اجتناب اور دینی و دنیوی اغراض کے لیے ان کے استعمال کی ممانعت پر جو زور دیا تھا، اس کا ایک سبب اور بھی تھا۔ صدرِ اوّل کی تاریخ پر آپ نظر ڈالیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اُس زمانے میں عرب کے سوا دُوسری قومیں عموماً غیر مسلم تھیں اور اسلام زیادہ تر عربی قوم میں ہی تھا۔ اس صورتِ حال نے اس وقت عربیت کو اسلام کا اور عجمیّت کو کفر کا ہم معنی بنا رکھا تھا۔ عجمی قوموں کے جو افراد اسلام لاتے تھے اُن کا رشتہ ملّتِ کفر سے توڑنے کے لیے اور ملّتِ اسلام میں اُن کو جذب کرنے کے لیے ناگزیر تھا کہ ان کو عربیت کے رنگ میں رنگنے کی کوشش کی جاتی، اور ان کی معاشرت، لباس، آداب واطوار، بول چال، ہر چیز کو بدل ڈالا جاتا۔ کیونکہ باطنی تغیر کی تکمیل خارجی تغیر کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ اگر ان کو محض مسلمان بنا کر چھوڑ دیا جاتا، اور تمدنی ولسانی اور ادبی حیثیت سے وہ بدستور کافر اقوام کا جز بنے رہتے تو کفر کے سمندر میں اسلام کے یہ چھوٹے چھوٹے جزیرے پیدا ہونے کے ساتھ ہی فنا بھی ہوتے چلے جاتے۔ یہ حالت ایک طویل مدت تک رہی۔ اس کے بعد جب دوسرے ممالک کی بڑی بڑی قومیں مسلمان ہو گئیں تو عربیت اور اسلام کے ہم معنی ہونے کی وہ کیفیت جو ابتدائی صدیوں میں تھی، باقی نہ رہی۔ اب ترکی، فارسی، اُردو اور دوسری مسلمان قوموں کی زبانیں کفّار کی زبانیں نہیں ہیں، بلکہ مسلمانوں کی زبانیں ہیں۔ اب عربی لباس اور عربی طرزِ معاشرت بھی لازمی طور پر شعارِ اسلام نہیں ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کا جو عام لباس ہے وہ بھی اسی طرح شعارِ اسلام ہے جس طرح عربی لباس۔ علیٰ ھٰذا القیاس دوسرے اسلامی ممالک میں بھی ہر وہ لباس اور ہر

وہ طرزِ معاشرت جس سے مسلمان غیر مسلموں کے مقابلے میں ممیز ہوتے ہیں، یقیناً اسلامی شعار ہے۔ پس اب حالات کے بدل جانے کے باوجود فقہائے اسلام کا عربیت پر اُس طرح زور دینا درست نہیں جس طرح صدرِ اوّل کے فقہا بالکل مختلف حالات میں زور دیتے تھے۔ ہمارے نزدیک متاخرین کی یہ ایک اُصولی غلطی ہے کہ وہ متقدمین کے زمانے اور ان کے حالات کو نہیں دیکھتے اور آنکھیں بند کر کے اُن کے اقوال سے استناد کرنے لگتے ہیں۔

## ایک اور دلیل

خطبۂ عربیہ کے لزوم پر ایک دلیل یہ بھی پیش کی جاتی ہے کہ خدا کا کلام اور اسلام کے تمام احکام زبانِ عربی میں ہیں اور ہر مسلمان پر عربی سے واقف ہونا لازم ہے۔ اگر لوگ عربی کی تحصیل میں غفلت کرتے ہیں اور عربی نہیں سمجھتے تو یہ ان کا قصور ہے۔ ان کی خاطر خطبے کی زبان بدلنا کیا ضرور؟

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے لیے عربی سے واقف ہونا نہایت ضروری ہے۔ اس کے بغیر انھیں اپنے دین کی سمجھ حاصل نہیں ہوسکتی۔ ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ مسلمانوں میں گمراہیوں کے پھیلنے کا ایک بڑا سبب یہی ہے کہ علم دین کے اصل ماخذ تک ان کی رسائی نہیں۔ اسی لیے ہم نے خود بارہا اس ضرورت کا اظہار کیا ہے اور ہماری قطعی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کی تعلیم میں عربی زبان کو لازمی طور پر شامل ہونا چاہیے، لیکن ''ہے'' اور ''ہونا چاہیے'' میں بہت فرق ہے۔ جو کچھ ہونا چاہیے اس کے لیے کوشش کیجیے، مگر جو کچھ فی الواقع ہے اس سے آنکھیں بند نہ کر لیجیے اور واقعات کی پروانہ کیجیے۔ آپ کے حالات تو یہ ہیں کہ آپ کے ہاں مسلمانوں کے لیے عربی تو درکنار دین کی ابتدائی تعلیم تک لازم نہیں ہے، اور اس پر آپ کے تحکّم کی کیفیت یہ ہے کہ مسلمان اگر عربی نہیں سمجھتے تو آپ فرماتے ہیں کہ ہمیں اس کی پروا نہیں، ہم تو عربی میں خطبہ سنائیں گے۔ کیا عربی خطبے پر آپ کے اصرار کا یہ نتیجہ نکلنے کی کوئی اُمید ہے کہ مسلمان محض اس کو سمجھنے کے لیے عربی زبان سیکھنے پر مجبور ہو جائیں؟

## تیسری دلیل

تیسری دلیل جو پیش کی جاتی ہے وہ نسبتاً زیادہ وزنی ہے۔ یعنی یہ کہ عربی زبان کے سوا دوسری زبانوں میں خطبے کے جاری ہونے سے اسلام میں لسانی قومیتوں کی بنا پڑنے کا خوف ہے۔ جمعہ تو تمام مسلمانوں کو بلا لحاظِ نسل اور زبان و وطن ایک جگہ جمع کرنا چاہتا ہے، مگر غیر عربی خطبہ اُن کو چھانٹ دے گا اور مختلف زبانیں بولنے والوں کے جمعے الگ الگ کرا کے چھوڑے گا۔

یہ خطرہ یقیناً اہمیت رکھتا ہے، مگر اس کا علاج کچھ زیادہ دشوار نہیں۔ ہونا یہ چاہیے کہ خطبے کا ایک حصہ تو لازماً عربی زبان میں ہو، اور اسے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء، اور رسول اللہؐ اور آپ کے آل و اصحاب پر صلوٰۃ و سلام، اور آیاتِ قرآنی کی تلاوت کے لیے مخصوص کر دیا جائے۔ اس کے بعد دوسرا حصہ جس میں احکام اور مواعظ اور ضروریاتِ زمانہ کے لحاظ سے اسلامی تعلیمات ہوں، وہ ایسی زبان میں ہونا چاہیے جس کو حاضرین یا اُن کی اکثریت سمجھتی ہو، اور اس غرض کے لیے بھی زیادہ تر اُن زبانوں کو ترجیح دی جانی چاہیے جو مسلمانوں میں بین الاقوامی حیثیت رکھتی ہوں۔ مثلاً ہندوستان میں صوبہ دار زبانوں اور مقامی بولیوں کے بجائے زیادہ تر اُردو زبان کا خطبہ ہونا چاہیے کیونکہ اسے قریب قریب ہر صوبے کے مسلمان سمجھتے ہیں۔ البتہ دُور دراز کے گوشوں میں جہاں اُردو سمجھنے والے کم ہیں، مقامی زبانوں کو خطبے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن جہاں مسلمانوں کا بین الاقوامی اجتماع ہو، وہاں عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں خطبہ نہ ہونا چاہیے۔

## عملی مشکلات

یہاں تک جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے وہ صرف شرعی مسئلے سے متعلق تھا۔ یعنی قانون کی حد تک ہمارے نزدیک غیر عربی خطبے میں کوئی حکم شرعی مانع نہیں ہے، اور جو لوگ اس کو ناجائز یا مکروہ تحریمی یا خلافِ سنت قرار دیتے ہیں، وہ ہماری رائے میں غلطی کرتے ہیں، لیکن اس مسئلے کا ایک اور پہلو بھی ہے اور وہ احکام سے نہیں بلکہ عملی مشکلات اور قباحتوں

سے تعلق رکھتا ہے۔

عام فہم زبان میں خطاب ہونے کی ضرورت جس بنا پر ظاہر کی جاتی ہے وہ تو یہی ہے کہ لوگ جب اس کو سمجھیں گے تو فائدہ اُٹھائیں گے۔ گویا اصل مقصود سمجھنا نہیں بلکہ فائدہ اُٹھانا ہے، لیکن اگر صورت یہ ہے کہ بجائے فائدے کے اُلٹا نقصان ہونے لگے، تو ایسی صورت میں غالباً ہر صاحبِ عقل یہی کہے گا کہ ایسا سمجھنے سے نہ سمجھنا بہتر ہے۔ اب ذرا اپنی قوم کی حالت کا جائزہ لیجیے:

آپ کے ہاں امامت کا معیار حد سے زیادہ پست ہو چکا ہے۔ جو منصب مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں سب سے زیادہ اہم تھا، وہ اب سب سے زیادہ غیر اہم ہے۔ جس منصب کے لیے بہتر سے بہتر آدمی منتخب کرنے کا حکم تھا، اب اس کے لیے بدتر سے بدتر آدمی چھانٹا جاتا ہے۔ مسلمانوں کے ذہن میں اب امام کا تصور یہ ہے کہ جو شخص دنیا کے کسی اور کام کا نہ ہو، اس کو مسجد کا امام ہونا چاہیے۔ دس پانچ روپیہ تنخواہ اور دونوں وقت کی روٹی مقرر کر دی اور کسی نیم خواندہ مُلّا کو رکھ لیا۔ یہ گویا مسجد کی امامت کا انتظام ہو گیا۔ امامت کو اس درجہ پست کر دینے کا نتیجہ یہ ہے کہ ہماری مسجدیں، وہی مسجدیں جنھوں نے کبھی ہماری قوم کے قصرِ فلک بوس کی تعمیر کی تھی، آج ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہیں جو بے علم، تنگ نظر، پست حوصلہ اور دنی الاخلاق ہیں۔ کیا آپ ان لوگوں سے اُمید رکھتے ہیں کہ یہ اُردو میں خطبے دے کر آپ کی دینی و دُنیوی رہنمائی کر سکیں گے؟

اس گروہ کو چھوڑ کر اگر آپ نے جمعہ کی امامت کے لیے کسی دوسرے گروہ کا انتخاب کرنا چاہا تو لامحالہ اس کے لیے آپ کو علما ہی کے طبقے کی طرف رجوع کرنا ہو گا، اور باستثنا چند اس طبقے کے سوادِ اعظم کا جو حال ہے، اسے بیان کرنا گویا اپنی ٹانگ کھولنا اور آپ ہی لاجوں مرنا ہے۔ ان حضرات کو اگر آپ نے عام فہم زبان میں من مانے خطبے دینے کا موقع دیا تو یقین جانیے کہ آئے دن مسجدوں میں سر پھٹول ہو گی، اس لیے کہ ان میں کا ہر شخص اپنا ایک الگ مشرب رکھتا ہے اور اپنے مشرب میں وہ اتنا سخت ہے کہ دوسرے مشرب والوں کے ساتھ کسی قسم کی رعایت کرنا اس کے نزدیک گناہ سے کم نہیں۔ پھر اللہ نے اس کی زبان

میں ایک ڈنگ رکھ دیا ہے جس سے دلوں کو زخمی کیے بغیر وہ کوئی بات نہیں کر سکتا۔ وہ جس ماحول سے تعلیم و تربیت پا کر آتا ہے، اور جس ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے، وہاں دین کے مہمات اور قوم کے مصالح کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ تمام دلچسپیاں سمٹ کر چند چھوٹی چھوٹی نزاعی باتوں میں جمع ہو گئی ہیں، اس لیے لامحالہ جب وہ زبان کھولے گا انھی مسائل پر کھولے گا۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ اللہ کے گھر میں گالم گلوچ اور جوتی پیزار ہوگی اور آخر کار ہر مشرب کے مسلمان اپنے جمعے الگ الگ قائم کرنے لگیں گے۔ یہ تو مذہبی ذہنیت رکھنے والوں کا حال ہوا۔ رہے نئے تعلیم یافتہ حضرات، جو ان مسائل سے دلچسپی نہیں رکھتے تو ان پر ایک دوسری مصیبت نازل ہوگی۔ وہ ہر جمعہ کو رسول اللہ کے منبر سے وہ موضوع اور ضعیف روایتیں اور لاطائل کہانیاں اور احکامِ اسلامی کی غلط تعبیریں سنیں گے جن کو سن کر غیر مسلموں کا مسلمان ہونا تو درکنار، ذی ہوش مسلمانوں کا مسلمان رہنا بھی مشکل ہے۔

مذہبی دھڑے بندیوں کے علاوہ اب مسلمانوں میں سیاسی دھڑے بندی کا بھی زور ہو رہا ہے۔ جہاں کہیں مولوی قسم کے مسٹروں یا، مسٹر قسم کے مولویوں کو امامت و خطابت کا موقع مل گیا ہے، وہاں وہ نہایت منہ پھٹ اور بے لگام طریقے سے اپنے سیاسی مسلک کی تائید اور مسلکِ مخالف کے لوگوں کی تذلیل و تضحیک و تفسیق کرنے لگے ہیں۔ یہ ایک اور فتنہ ہے جو اگر کچھ زیادہ بڑھ گیا تو مسلمانوں کے لیے مل کر نماز پڑھنا بھی مشکل ہو جائے گا۔ مسجدوں میں وہ کچھ ہونے لگا ہے جو پولنگ اسٹیشنوں پر ہوا کرتا ہے اور بالآخر ہر سیاسی مسلک کے لوگوں کی مسجدیں الگ ہو کر رہیں گی۔

خطبہ غیر عربیہ کے اجرا سے پہلے آپ کو ان خرابیوں کا کوئی علاج سوچنا چاہیے۔ میری رائے میں ان کا علاج صرف یہی ہو سکتا ہے کہ اہلِ علم کی کوئی معتدل جماعت خطباتِ جمعہ کی تیاری کا کام اپنے ہاتھ میں لے اور ایسے خطبے لکھے جو نزاعی مسائل سے پاک ہوں اور مسلمانوں میں صحیح دینی رُوح پھونکنے والے ہوں۔ پھر ہندوستان میں ہر جگہ صحیح الخیال اور بااثر لوگ کوشش کریں کہ اسی مرکزی جماعت کے تیار کیے ہوئے خطبے نمازِ جمعہ میں پڑھے جائیں۔ اگر ایسی کوئی تنظیم ہو جائے (جس کی اُمید کم ہی نظر آتی ہے) تو خطبہ غیر عربیہ کے

اجرا میں میری تحقیق کی حد تک کوئی امر شرعی مانع نہیں ہے، لیکن اگر یہ تنظیم نہ ہو سکے تو مصلحت کا اقتضا یہی ہے کہ عربی کے انھی پرانے خطبوں کو چلنے دیا جائے جن سے کوئی مفید نہیں تو مضر نتیجہ بھی برآمد نہیں ہوتا۔ البتہ اگر خوش قسمتی سے کوئی موزوں خطیب میسر آ جائے اور وہ اس خدمت کو باحسنِ وجوہ انجام دے سکے تو اس سے فائدہ اُٹھانے میں دریغ بھی نہ کرنا چاہیے۔

ترجمان القرآن
(صفر، ربیع الاوّل ۱۳۵۶ھ، بمطابق مارچ، اپریل ۱۹۳۷ء)

--------

# خطبۂ جمعہ کی زبان پر مزید بحث

نظام آباد ریاست حیدر آباد دکن سے ایک صاحب تحریر فرماتے ہیں:

خطبۂ جمعہ کی زبان کے مسئلے پر جناب نے نقلاً و عقلاً جو روشنی ڈالی ہے اور حالاتِ زمانہ کے لحاظ سے جو نتائج اخذ فرمائے ہیں، اس حد تک تو مجالِ اختلاف نہیں۔ سچ ہے کہ عربی زبان تو درکنار مسلمان اپنی ابتدائی دینی تعلیم بھی لازمی نہیں کرا سکتے تو خطبۂ عربیہ کا تحکم کیا معنی۔ مجبوری کے لیے تو حرام کھانے کی بھی اجازت ہے، لیکن اس تحقیق میں جناب نے جو اصولی بحث چھیڑ دی ہے، وہ محلِ نظر ہے۔ رسول ؐ اللہ اور صحابہ کرامؓ کے عمل کو مصلحتِ شرعی کے بجائے ایک طبعی فعل قرار دینے پر جو دلائل اور وجوہ جناب نے تحریر فرمائے ہیں وہ قلب کو مطمئن نہیں کرتے۔ بلاشبہ اسلام کو وطنی اور لسانی عصبیت سے کوئی علاقہ نہیں، بلکہ وہ آیا ہی اس لیے ہے کہ گروہِ انسانی میں جو ملکی و نسلی اور لسانی غلط تخیلات بنائے تفریق و تقسیم ہیں، ان کو مٹا کر مختلف اقوام کی جگہ ایک قومیت کی تعمیر کی جائے۔ اس قومیت کا نام اسلام اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ (آل عمران 19:3) اور قوم کا نام مسلم رکھا گیا سَمّٰکُمُ الْمُسْلِمِیْنَ (الحج 78:22) جس طرح دنیا میں مختلف قومیں آباد ہوئیں اور ہیں اور ہر قوم کی ایک زبان رہی ہے تو فطرتاً اس قوم ”مسلم“ کی بھی کوئی ایک زبان ہونی چاہیے۔ جو نتائج فطرتاً و لازماً پیدا ہوتے ہیں، ان کو حاصل کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا۔ حکیم یہ نہیں کہے گا کہ تم مرض کو دفع کرو بلکہ ان ہدایتوں پر عمل کرائے گا جن پر عمل کرنے کا نتیجہ صحت ہے۔ حاکم قوم محکوم کی زبان کو بدل دینے کا حکم نہیں دیتی۔ فطرتاً محکوم حاکم قوم کی زبان اختیار کریں گے۔ پھر خالقِ فطرت ایسا حکم کیوں دیتا اور خالقِ فطرت کا رسول ایسی ہدایت کیوں دے جس کا ظہور بطورِ نتیجہ لازمی ہوتا؟ نزولِ قرآن کا مقصد یہی ہے کہ گروہِ انسانی میں حکومتِ الٰہیہ قائم کی جائے۔ حکومت کی زبان عربی ہے۔ حکومت کے کاروبار انجام دینے والوں کی

زبان اور اس کے محکوم کی زبان لازماً وہی ہوگی۔ قرآن عربی ہونے کے متعلق جو آیتیں ہیں، وہ ملاحظہ ہوں:

اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ یوسف 2:12

ہم نے اس قرآن کو عربی میں اتارا ہے تا کہ تم بخوبی سمجھ سکو۔

فَاِنَّمَا يَسَّرْنٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِيْنَ وَتُنْذِرَ بِهٖ قَوْمًا لُّدًّا مریم 97:19

ہم نے اس قرآن کو تیری زبان میں آسان کر دیا تا کہ تو اس کے ذریعے سے پرہیزگاروں کو بشارت دے اور اکھڑ لوگوں کو عذاب سے ڈرائے۔

وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا طٰہٰ 113:20

اور اس طرح ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن اتارا ہے۔

قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِيْ عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ ○ الزمر 28:39

قرآنِ عربی جس میں کوئی پیچیدگی نہیں تا کہ لوگ سمجھ کر خدا سے ڈریں۔

قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ ○ حٰمٓ السجدہ 3:41

قرآنِ عربی ان لوگوں کے لیے جو علم رکھتے ہیں۔

اگر ان آیتوں کا صرف یہ مطلب ہے کہ رسول اللہؐ عرب تھے، دعوتِ اسلام ابتداً اہلِ عرب کو دی گئی، اس لیے قرآن عربی زبان میں نازل ہوا تو یہ ایسی کیا ”حکمت“ کی بات تھی جو ایک ”حکیم“ نے بتائی۔ یہ نہ بھی بتایا جاتا تو بھی یہی سمجھا جاتا۔ قرآن اور رسول اللہؐ اہلِ عرب ہی کے لیے نہیں تھے تو پھر یہ کوئی قرینہ نہیں کہ ان آیتوں کے مخاطب تو اہلِ عرب تھے اور باقی آیتوں کے مخاطب تمام بنی آدم۔ اگر قرآن اپنے مخاطب کی زبان کے لحاظ سے عربی میں نازل ہوا ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ اکثر احکام بھی اہلِ عرب کے طبعی و ملکی حالات کے لحاظ سے نازل ہوئے۔ جیسا کہ بعض کج فہم کہتے ہیں۔ وہ قرآن جو تَنْزِيْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ (واقعہ 80:56) اور مِنَ اللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ (الزمر 1:39) ہے، جو هُدًى لِّلنَّاسِ (البقرہ 185:2)، ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ ○ (التکویر 27:81) ہے، کل بنی آدم کے لیے جس کو صراطِ مستقیم کہا جا رہا ہے۔ پھر وہ بنی آدم جن میں بیسیوں زبانیں بولی جاتی ہیں، ان سب کے لیے قرآنِ عربی نازل کرنے میں کیا ”حکمت“ پنہاں ہے؟ وہ خدا جو اپنے رسول

کو وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (الانشراح 4:94) اور رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (الانبیاء 107:21) کا مرتبہ دے کر ”معلمِ کتاب وحکمت“ بنا کر تمام بنی آدم کی ہدایت کے لیے بھیجتا ہے کیا اس بات پر قادر نہ تھا کہ ایسے عظیم المرتبت رسول کو کل زبانوں سے واقف کرا دے، اگر ”احکم الحاکمین“ کا یہ مقصد نہ تھا کہ اس کا دین ایک ہی زبان جاننے والوں کا دین ہو کر رہ جائے؟ نبی کریمؐ کا عربی زبان میں خطبہ دینا کسی شرعی مصلحت کا حامل نہیں تو غیر عربی جاننے والوں کے لیے قرآنِ عربی نازل کرنا اور اس کی اشاعت کے لیے صرف عربی زبان جاننے والوں کو منتخب کرنا کیا نزولِ قرآن کے مقصد کو فوت نہیں کرتا؟ بلاشبہ رسولِ عربی کے مخاطب اہلِ عرب تھے۔ مجلسِ نبویؐ کے حاضرین میں غیر زبان جاننے والوں کی تعداد کم رہتی تھی، مگر نبی کریمؐ نے جو دعوت نامے قیصر روم وشاہِ ایران کو بھیجے تھے وہ کیوں عربی زبان میں بھیجے گئے؟ اگر مصلحتِ شرعی یہ نہیں ہے کہ دین کی اشاعت ایک ہی زبان میں ہو تو نبی کریمؐ نے اس کو کیوں ملحوظ رکھا؟ ”معلمِ کتاب وحکمت“ کا کوئی فعل جس کا تعلق رسالت سے ہو خالی از حکمت نہ ہونا چاہیے۔ تمام دنیا کے لیے قرآنِ عربی نازل کرنا اسی حکمت کو ظاہر کرتا ہے کہ اس دین سے جو قوم پیدا ہوگی اس کے افراد ایک ہی زبان بولنے والے ہوں۔ یہ بنائے تفریق نہیں نتیجۂ وحدت ہے۔ خلافِ فطرت نہیں عین فطرت ہے۔ دین الٰہی قائم ہوگا تو یہ مقصد خود بخود پورا ہو جائے گا۔ کسی قوم کو بھی لیجیے! افرادِ قوم کی ایک ہی زبان ہوگی۔ آج ہندوستان میں جہاں مختلف زبانیں بولی جاتی ہیں ہندوستانی قومیت کی تعمیر کے لیے وحدتِ زبان کی گتھی سلجھائی جا رہی ہے۔ دین اسلام اپنے متبعین میں رشتۂ اخوت قائم کرتا ہے۔ زبان کے اختلاف سے اجنبیت باقی رہے گی جو منافیٔ اخوت ہے۔ ایک انگریز، ایک ہندی، ایک عرب، ایک ترک، ایک جاپانی، ایک چینی، یہ چھے مسلمان ایک جگہ جمع ہیں۔ آپس میں تبادلۂ خیالات تو کجا اسلامی طریقے سے سلام بھی نہیں کر سکتے۔

ایک مقام پر آپ یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ اصلی اسلامی اسپرٹ کا تحفظ خالص عربیت کے تحفظ پر موقوف تھا۔ اس کے بعد یہ ارشاد کہ سیدنا عمر وسیدنا علی رضی اللہ عنہما میں اسی اسلامی اسپرٹ نے عربیت کا تعصب اور بھی زیادہ پیدا کر دیا مولانا! غورِ مکرر کا محتاج ہے۔ وہ لوگ جن کی مثال دنیائے اسلام آج تک نہ پیش کر سکی، جو نورِ ہدایت اور علم وعمل سے آراستہ ہو

کر عصبیتِ جاہلیہ کو مٹانے کے لیے اُٹھے تھے اُن میں اسلام نے وہی عصبیت پیدا کر دی! حیرت کا مقام ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اصلی اسلامی اسپرٹ کا تحفظ خالص عربیت کے تحفظ پر موقوف تھا، اس لیے عربیت کا تعصب نہیں بلکہ اسلام کی عصبیت عربی زبان کے تحفظ کی متقاضی تھی۔ ورنہ جو استدلال جناب نے فرمایا ہے وہ تسلیم کر لیا جائے تو جہادِ اسلامی کے متعلق یہ اعتراض کس قدر وزنی ہو جائے گا کہ چونکہ عرب پہلے سے قتل و غارت گری کے عادی تھے۔ اسلام نے اس جذبے کو اور اُبھار دیا۔ گویا ان مقدس ہستیوں سے جو جاں نثاریاں ہوئیں، وہ دینی جذبہ نہیں تھا بلکہ ان کا عادی و طبعی فعل تھا۔ جس طرح عادی و طبعی فعل اور شرعی عمل کا امتیاز مشکل ہے، اس سے زیادہ اُس فعل کا تعین مشکل ہے جو عادی و طبعی بھی ہو اور مصلحتِ شرعی کا تقاضا بھی۔

صحابہ کرامؓ یا ائمۂ سلف نے اگر غیر عربی زبان میں خطبہ نہیں دیا، یا عجمیوں کو دعوتِ اسلام نہیں دی، یا غیر عربی زبان میں بات کرنا بھی مکروہ سمجھتے تھے تو وہ عادی و طبعی فعل یا حالاتِ زمانی کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ وَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ (البقرہ2:165) کا نتیجہ تھا۔ دینِ الٰہی اُن کے رگ و پے میں جاری و ساری تھا۔ ان کی روح، ان کے دل و دماغ، احکامِ الٰہی کے تابع تھے۔ وہ حکومتِ الٰہیہ کے سچے محکوم تھے۔ جس طرح یہ حکومت ان کو دنیا کی ہر چیز سے محبوب تھی اسی طرح حکومت کی زبان (جو عربوں کی نہیں بلکہ خدا کی حکومت کی زبان تھی) ان کو دوسری زبانوں سے زیادہ عزیز تھی کہ یہی انسانی فطرت ہے۔ آج جو لوگ حکومت کے شیدائی ہیں، فرنگیت میں جذب ہو گئے ہیں، اُن کا اوڑھنا بچھونا، انگریزی زبان ہے۔ حالانکہ شاہِ انگلستان نے یا وائسرائے بہادر نے ان کو اپنی زبان بدل دینے کا کوئی حکم نہیں دیا۔

عصبیتِ لسانی کو مٹانے کا منشا یہ ہے کہ عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔ اسلام سے پہلے یہی چیز وجہِ امتیاز تھی۔ عجمی مسلمان ہونے کے بعد اُسی طرح صاحبِ عزت و توقیر ہیں جیسے عرب۔ اگر وہ عربی سے واقف نہیں تو ان کو کمتر نہ جانو۔ اسلامی قومیت میں جذب اور دینِ الٰہی میں شامل ہو جانے کے بعد ان کی زبان لازماً وہی ہو جائے گی جو حکومت کی زبان ہے کہ قومِ مسلم دراصل حکومتِ الٰہی کی محکوم ہے۔

جس قوم کے ایمانیات و اعتقادات ایک، جس کا مقصدِ حیات ایک، جس کی زندگی کا نصب العین ایک ہو۔ جس کی تعلیمات، اخلاقیات، معاملات، عادات میں یکسانیت ہو، اس قوم کی زبان ایک ہونا دین کا مقصد نہیں! تعجب ہے کہ جس طرح اسلام سے پہلے کعبہ صرف عربوں کا تھا، اسلام کے بعد وہ ہر مسلم کا کعبہ ہو گیا۔ اسی طرح اسلام سے پہلے عربی زبان صرف عربوں کی تھی، اسلام کے بعد وہ زبان صرف عربوں کی نہیں رہی بلکہ قومِ مسلم کی زبان ہے۔

**جواب:** معلوم ہوتا ہے کہ محترم مراسلہ نگار نے مسئلہ زیر بحث پر اصولی طریقے سے غور نہیں کیا ہے، اسی وجہ سے ان کے کلام میں مختلف مباحث ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط ہو گئے ہیں۔

مسئلے کا ایک پہلو فقہی ہے اور اس نقطۂ نظر سے صرف یہ امر بحث طلب ہے کہ آیا خطبے کو عربی زبان میں پڑھنا شرعاً ضروری ہے یا نہیں؟ اس سوال کے متعلق کسی صحیح نتیجے پر پہنچنے کے لیے حسب ذیل اُمور کی تحقیق ہونی چاہیے: کیا خطبۂ عربیہ کے وجوب پر کوئی نص ہے؟ اگر نص نہیں ہے اور یہ حکم صرف شارع کے عمل سے ماخوذ ہے تو کیا شارع کا یہ عمل سنت کی تعریف میں آتا ہے؟ آیا اصطلاحِ شرع میں سنت ہر اُس عمل کو کہتے ہیں جو شارع نے کیا ہو، اس باب میں شرعی عمل اور عادی و طبعی عمل میں کوئی فرق کیا گیا ہے؟ اگر فرق ہے تو شارع کا عربی میں خطبہ دینا کس قسم کا فعل ہے، شرعی یا طبعی؟

مسئلے کا دوسرا پہلو مصالح سے تعلق رکھتا ہے اور اس بارے میں صحیح رائے قائم کرنے کے لیے حسبِ ذیل اُمور کا تصفیہ ضروری ہے؟ خطبے کا مقصد کیا ہے؟ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے شارع نے اور صدرِ اوّل کے ائمہ نے جو طریقہ اختیار کیا تھا اُس کی پابندی سے آج بھی وہ مقصد حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟ شریعت میں مقصد زیادہ اہمیت رکھتا ہے یا وہ وسیلہ جو اس کو حاصل کرنے کے لیے مقرر کیا گیا ہو؟ اگر مقصد زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور کسی خاص صورتِ حال میں طریقۂ متوارثہ کی پابندی سے وہ فوت ہو رہا ہے اور اس صورتِ حال کو بدلنے پر ہم قادر نہ ہوں تو کیا ہم اس اصولِ شرعی کے تحت طریقۂ متوارثہ میں کوئی تغیر کر

سکتے ہیں؟ اگر تغیر کرنے کا حق ہم کو حاصل ہے تو حالات کے لحاظ سے ہمیں کتنا اور کس طرح کا تغیر کرنا چاہیے؟

یہ ہیں وہ تنقیحات جن کے تصفیے پر زبان خطبہ کے سوال کا حل منحصر ہے۔ اگر مراسلہ نگار نے ان تنقیحات کو پیشِ نظر رکھ کر بحث کی ہوتی تو ہم کو یہ معلوم کرنے میں آسانی ہوتی کہ انھیں کن اُمور میں ہم سے اتفاق ہے اور کن اُمور میں اختلاف۔ پھر جو اُمور مختلف فیہ باقی رہ جاتے، ان پر مزید بحث کر کے صحیح نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کی جا سکتی تھی، لیکن جو طریق بحث انھوں نے اختیار کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل اُمور تنقیح طلب ان کے سامنے واضح نہیں ہیں بلکہ وہ محض چند ضمنی مباحث میں اُلجھ کر رہ گئے ہیں۔ بہرحال چونکہ وہ خطبے کے مسئلے میں مانعینِ تغیر کے عام خیالات کی ترجمانی کر رہے ہیں، اس لیے ہم ان کے مضمون کو شائع کر کے اختصار کے ساتھ ان غلط فہمیوں کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جن کی وجہ سے ان کو اور اسی طرزِ خیال کے دوسرے لوگوں کو اس مسئلے میں اُلجھن پیش آئی ہے۔

صاحبِ مضمون نے زبان کے متعلق جو طریقِ استدلال اختیار کیا ہے، وہ قریب قریب اسی طرح کا استدلال ہے جس کی بنا پر ایک گروہ اس سے پہلے قرآن مجید کا ترجمہ دوسری زبانوں میں کرنے کی مخالفت کر چکا ہے۔ اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اگر ان دلائل کو تسلیم کر لیا جائے تو قرآن مجید کا ترجمہ کرنا بھی اسی طرح ناجائز قرار پائے گا، جس طرح غیر عربی میں خطبہ دینا ناجائز قرار دیا جاتا ہے۔ آپ کہہ دیجیے کہ عربی زبان اسلام کی سرکاری زبان ہے، جو لوگ اسلام کے محکوم ہیں، ان پر اس زبان سے واقف ہونا لازم ہے۔ اور اگر وہ عربی سے واقفیت پیدا نہیں کرتے تو یہ ان کا قصور ہے، لہٰذا ان کو سمجھانے کے لیے قرآن کے مطالب کو ان کی مادری زبان، یا بالفاظِ دیگر کسی ''غیر سرکاری زبان'' میں بیان نہیں کیا جائے گا۔ اسی طریقے سے آپ یہ بھی کہہ دیجیے کہ ان کے سامنے اسلامی احکام، اسلامی عقائد، اسلام کی اخلاقی تعلیمات اور دوسری ''سرکاری'' چیزوں کو بھی صرف ''سرکاری زبان'' ہی میں بیان کیا جائے گا، کوئی چیز غیر سرکاری زبان میں نہ بیان ہوگی خواہ وعظ کی صورت میں ہو یا تحریر کی صورت میں۔

فرمائیے! اگر کوئی شخص یہ مؤقف اختیار کرے تو کیا آپ اس کو قبول کریں گے؟ غالباً نہیں، اس لیے کہ آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ موجودہ حالات میں ایسا کرنے سے مسلمانوں کی تقریباً ۸۰ فی صد آبادی اسلام کے علم سے بالکل بے بہرہ ہو جائے گی۔ اسی بنا پر آپ قرآن حکیم کے ترجمے دوسری زبانوں میں کرنے کو صرف جائز نہیں بلکہ ضروری سمجھتے ہیں، اور اسی بنا پر آپ ''غیر سرکاری زبان'' میں ''سرکاری'' مضامین کی اشاعت کو مواعظ اور تحریروں کی شکل میں صرف گوارا ہی نہیں بلکہ پسند کرتے ہیں۔ جب حال یہ ہے تو آخر کیا وجہ ہے کہ یہ تمام بحثیں صرف خطبۂ جمعہ کے مسئلے میں پیدا ہوتی ہیں؟ مسجد میں اگر کوئی شخص نماز کے بعد یا خطبے سے پہلے عجمی زبان میں وعظ کہے تو جائز بلکہ مفید۔ اور انھی مضامین کو اگر وہی شخص منبر کی دو سیڑھیوں پر چڑھ کر خطبۂ جمعہ کی حیثیت سے بیان کرنے لگے تو ناجائز بلکہ بدعت! یہ کھلی ہوئی ناہمواری جو آپ کے طرزِ عمل میں پائی جاتی ہے، اس کو شریعت کی طرف منسوب کرنے سے پہلے اپنے نفس کو ٹٹول کر دیکھیے کہ وہاں کوئی غیر شرعی محرک تو چھپا ہوا نہیں ہے؟

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ لوگ عادتِ قدیمہ کی محبت میں مبتلا ہوتے ہیں، اور جب کوئی مجتہد، حالات کے تغیر اور زمانے کی بدلی ہوئی ضروریات کو محسوس کر کے، طریقہ متوارثہ میں ترمیم کی جرأت کرتا ہے، تو وہ محض اس بنا پر اس کی مخالفت کرنے لگتے ہیں کہ اس نے ایک ایسا طریقہ اختیار کیا ہے جس سے ان کے طبائع مانوس نہیں ہیں، مگر جب یہ نیا طریقہ چل پڑتا ہے اور اجنبیت دُور ہو جاتی ہے تو لوگ اس کو نہ صرف جائز بلکہ مفید سمجھنے لگتے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جب قرآن مجید کا ترجمہ فارسی میں کیا تو اسی بنا پر ان کی مخالفت کی گئی تھی۔ اُن سے پہلے ایک دَور ایسا بھی گزرا ہے جس میں عربی زبان کے سوا کسی اور زبان میں دعا کرنا، وعظ کہنا اور دینی مسائل پر اظہارِ خیال کرنا ایک نئی چیز تھی، اور لوگ اس پر معترض ہوتے تھے۔ ترکی میں جب پہلی مرتبہ جدید طرز پر فوجوں کو مرتب کرنے اور نئے آلاتِ جنگ کا استعمال رائج کرنے کی کوشش کی گئی تو ایک جماعت نے اس پر سخت اعتراض کیا تھا۔ ان میں سے ہر موقع پر یہی کہا گیا کہ یہ بدعت اور احداث فی الدین ہے، مگر آج کوئی نہیں جس کو ان چیزوں پر اعتراض ہو۔ اعتراض تو درکنار، آج عامی اور عالم

سب ان کو جائز بلکہ مستحسن سمجھتے ہیں! اس کی وجہ پر آپ غور کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ اس قسم کے اعتراضات دراصل غیر شرعی محرکات سے پیدا ہوتے ہیں، پھر ان کی تائید میں شریعت سے استدلال کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

اسلام میں عربی زبان کی حیثیت کے متعلق آپ نے جو کچھ لکھا ہے اس میں صحیح اور غلط دونوں کی آمیزش ہے۔ یہاں تک تو آپ کی بات بالکل درست ہے کہ اسلام سے عربی زبان کا خاص تعلق ہے۔ قرآن عربی میں نازل ہوا ہے۔ نبیؐ کے اُسوۂ حسنہ اور صحابہ کرامؓ کی سیرت کے متعلق تمام معلومات عربی میں ہیں۔ اسلام کا صحیح علم حاصل ہونا، جس پر انسان کے مسلمان ہونے کا مدار ہے، عربی زبان کی واقفیت کے بغیر ممکن نہیں۔ امت مسلمہ کی وحدت برقرار رکھنے کے لیے بھی عربی زبان ایک ضروری اور ناگزیر ذریعہ ہے۔ انھی وجوہ سے ہر زمانے کے علما نے عربی کی تعلیم پر زور دیا ہے، اور انھی وجوہ سے آج بھی ہر صاحبِ عقل و فہم مسلمان یہ ضروری سمجھتا ہے کہ مسلمانوں کی تعلیم میں عربی کو بحیثیت ایک ثانوی زبان کے لازمی طور پر شامل ہونا چاہیے۔ یہ تمام باتیں بالکل برحق ہیں اور ان میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں، لیکن جیسا کہ اس سے پہلے میں عرض کر چکا ہوں ''ہے'' اور ''ہونا چاہیے'' میں بڑا فرق ہے۔ جو کچھ ہونا چاہیے اس کے لیے ضرور کوشش کیجیے، لیکن اگر عالمِ واقعہ میں موجود نہیں ہے تو اپنے طرزِ عمل کو واقعات کے مطابق بنانے سے انکار نہ کر دیجیے۔ عقل اور دین دونوں کا اقتضا یہ ہے کہ مقصد کو وسیلے پر مقدم رکھا جائے۔ ایک وسیلہ اگر زیادہ بہتر ہے، لیکن اب کارگر نہیں رہا تو دوسرا وسیلہ اختیار کیجیے جو کارگر ہو، اگرچہ بہتر نہ ہو، لیکن اگر آپ وسیلے پر اصرار کر کے اصل مقصد کو کھو دیں گے تو یہ نہ عقل مندی ہے نہ دین داری۔

اب آپ خود غور کیجیے کہ دین کا اصل مقصد کیا ہے؟ آیا یہ ہے کہ عربی زبان کو ''سرکاری'' اور قومی زبان کی حیثیت سے پھیلایا جائے؟ یا یہ کہ خدا کے بندوں کو اس کی تعلیم اور اس کے احکام سے واقف کرایا جائے؟ ظاہر ہے کہ اصل مقصد دوسری چیز ہے۔ پس جب حال یہ ہے اور ہر شخص اس حقیقت کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے کہ غیر عربی ممالک میں دو فی صدی آدمی بھی عربی زبان سمجھنے والے باقی نہ رہے، اور ہم اس طاقت سے محروم ہو

چکے ہیں، جس سے صدرِ اوّل کے مسلمانوں نے عربی کے علم کو پھیلایا تھا، تو آپ کو سوچنا چاہیے کہ ہمارے لیے صحیح طریق کار کیا ہے؟ یہ کہ مقصدِ اصلی کو کسی دوسرے ممکن ذریعے سے حاصل کریں؟ یا یہ کہ قدیم ذریعے پر اصرار کر کے مقصد کو فوت ہو جانے دیں؟

آپ نے جن دلائل سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ دین کی اشاعت ایک ہی زبان میں ہونی ضروری ہے، وہ درحقیقت نہایت کمزور ہیں، اور اگر آپ زیادہ غور و فکر سے کام لیں گے تو ان کی کمزوری آپ پر خود ہی واضح ہو جائے گی۔ دین ایک عالمگیر حقیقت ہے۔ انسانی زبانوں میں سے کسی کے ساتھ اس کا مختص بالذات رشتہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اصل مقصد دین کو اپنے بندوں تک پہنچانا ہے، اور اس مقصد کے لیے جس طرح وہ ایک انسان کو وسیلہ بناتا ہے، اسی طرح ایک زبان کو بھی وسیلہ بناتا ہے۔ نبی اکرمؐ سے پہلے اسی دین کو پہنچانے کے لیے وہ دوسری قوموں کے انسانوں اور دوسری قوموں کی زبانوں کو بھی وسیلہ بنا چکا ہے۔ پس اگر آخری تبلیغ کے موقع پر اس نے عربی قوم اور عربی زبان کو وسیلہ بنایا تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ اب صرف عربی زبان ہی سے اسلام کا رشتہ ہو گیا ہے اور دوسری زبانوں کو تبلیغِ دین کے لیے استعمال کرنا ناجائز یا مکروہ ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو نبیؐ صریح ہدایت فرما دیتے کہ عربی زبان کے سوا کسی زبان کو تبلیغِ دین کے لیے قیامت تک استعمال نہ کرنا۔ حالانکہ احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو غیر زبانیں سیکھنے کا حکم دیا تھا اور عہدِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں حضرت سلمان فارسیؓ جیسے غیر عربی الاصل حضرات عجمیوں کو ان کی اپنی زبانوں میں دین کی تعلیمات سمجھاتے تھے۔

رہی یہ بات کہ قیصرِ رُوم اور شاہِ ایران کو جو دعوت نامے بھیجے گئے تھے وہ عربی میں کیوں بھیجے گئے، تو اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ نبیؐ نے جو خطوط ان لوگوں کو بھیجے تھے وہ ایک ملک کے فرمانروا کی طرف سے دوسرے ملک کے فرمانرواؤں کی جانب تھے، اور ایسی مراسلت میں اپنے ملک کی زبان کے بجائے مخاطب کے ملک کی زبان استعمال کرنا اس مملکت کی توہین ہے، جس کا فرمانروا کمتر موقف اختیار کرے اور اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حضورؐ تبلیغ کی خاطر ہر مخاطب فرمانروا کو اسی کی زبان میں خطاب فرمانا چاہتے بھی تو

اس وقت عملاً اس کا انتظام مشکل تھا، کیونکہ صحابہ میں بہت کم لوگ ایسے تھے جو غیر عربی زبانیں جانتے ہوں، اور جو لوگ جانتے تھے وہ بھی ان زبانوں کے ایسے ادیب نہ تھے کہ ایک نبی کے شایانِ شان فصیح و بلیغ خط لکھ سکتے۔ نیز یہ بات بھی حضورؐ کو معلوم تھی کہ جن بادشاہوں کے نام آپ دعوت نامے بھیج رہے ہیں، ان کو ایسے لوگ میسر آ سکتے ہیں جو اِن خطوط کا صحیح مفہوم انھیں سمجھا سکتے ہیں۔[1] پس حضورؐ کا عربی میں اسلام کے دعوت نامے بھیجنا عملی زندگی کے موانع کا نتیجہ تھا، اور اس کی حیثیت بالکل ایسی ہی تھی جیسے پانی نہ ملنے کی صورت میں آپ نے تیمم بھی کیا ہے اور قیام کی طاقت نہ ہونے کی حالت میں بیٹھ کر بھی نماز پڑھی ہے۔ حالانکہ اگر اللہ چاہتا تو ہر جگہ آپ کے لیے ایک چشمہ پیدا کر سکتا تھا، اور آپ کو ہمیشہ بیماری اور ضعف سے محفوظ رکھ سکتا تھا۔ ایسی مثالوں سے یہ نتیجہ نکالنا ہرگز درست نہیں ہے کہ شریعت دین کی تبلیغ کو صرف عربی زبان تک محدود رکھنا چاہتی ہے، اور اس کا منشا یہ ہے کہ جو لوگ اس زبان سے واقف نہ ہوں، ان کو ضلالت اور جہالت میں مبتلا رہنے دیا جائے۔

صحابہ کرام اور ائمۂ متقدمین کی غیر زبانوں سے نفرت اور عربیت پر ان کے اصرار کے متعلق میں نے ''تعصب'' کا لفظ جو استعمال کیا تھا اس سے آپ غلط فہمی میں پڑ گئے۔ آپ نے یہ سمجھا کہ میں ان کی طرف ''عصبیّت جاہلیہ'' کو منسوب کر رہا ہوں۔ حالانکہ میرا مقصد کچھ اور تھا۔ تعصّب محض جاہلیت ہی کا نہیں ہوتا۔ ایک قسم کا تعصّب وہ ہے جو ہر انسان کی فطرت میں ہوتا ہے اور جس کو عیب میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر ایک ہندوستانی جب چین جائے گا تو وہاں کی زبان، عادات، خصائل، طرزِ بود و ماند ہر چیز سے اجنبیت محسوس کرے گا۔ ان پر ناک بھوں چڑھائے گا۔ اور اس کو پسند نہ کرے گا کہ اس کے اہل وعیال ''چینیّت'' اختیار کریں۔ یہ ایک فطری منافرت ہے جو ہر انسان کی طبیعت میں اجنبی

---

(۱) واضح رہے کہ ایرانی اور رُومی دونوں سلطنتوں کے حدود میں اور ان کے زیر اثر علاقوں میں عربی ریاستیں موجود تھیں، بڑے بڑے عرب قبائل آباد تھے اور عرب سرداروں کی رسائی قیصر و کسریٰ کے درباروں میں تھی۔ اسی طرح مصر اور حبش کے ساتھ بھی عرب کے وسیع تجارتی تعلقات تھے اور دونوں ملکوں کے اپنے حدود میں عربی بولنے والی آبادیاں پائی جاتی تھیں۔

چیزوں سے ہوتی ہے۔ صحابہ کرامؓ بھی بہر حال انسان تھے اور عجمیّت سے ان کی نفرت ایک حد تک اس بنا پر بھی تھی۔ اس میں مزید اضافہ اس وجہ سے ہو گیا کہ عجمی اقوام اس وقت سب کی سب کافر تھیں اور ان کے جو افراد مسلمان ہو جاتے تھے، ان کو صحابہ کرام عربیت کے رنگ میں رنگ لینا ضروری سمجھتے تھے، تا کہ وہ کفّار کی جمعیت سے الگ ہو کر اہلِ اسلام کی جمعیت میں جذب ہو جائیں۔ نیز صحابہ کرامؓ یہ بھی پسند نہ کرتے تھے کہ مسلمان (جو اس وقت تمام تر عرب ہی تھے) عجمی ممالک میں اہلِ عجم کی سی بولیاں بولنا اور ان کے سے لباس پہننا شروع کر دیں۔ کیونکہ اس طرح کفار کی اکثریت میں ان کے جذب ہو جانے کا اندیشہ تھا۔ پس صحابہ کرام نے جو طرزِ عمل اختیار کیا، اس کی بنیاد دو وجوہ پر تھی۔ ایک وجہ فطری تھی اور دوسری وجہ حالات کے اقتضا سے تعلق رکھتی تھی۔ ان میں سے پہلی وجہ کوئی شرعی حیثیت نہیں رکھتی، اس لیے اس کو حجّت بنانا درست نہیں۔ رہی دوسری وجہ تو اب وہ حالات باقی نہیں ہیں۔ اُردو، فارسی، ترکی، جاوی اور ایسی ہی دوسری زبانیں بھی عربی کی طرح اب مسلمانوں کی زبانیں ہیں، اور ان سے کسی اسلامی مصلحت کے تحت نفرت و اجتناب کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی ہے۔

ترجمان القرآن

(جمادی الآخرہ و رجب ۱۳۵۶ھ/ اگست و ستمبر ۱۹۳۷ء)

-------

# کیا خطبۂ غیر عربیہ واجب ہے؟

مراد آباد سے ایک صاحب لکھتے ہیں:

جناب نے خطبۂ غیر عربیہ کی نسبت جو کچھ تحریر فرمایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ خطبۂ جمعہ غیر عربی میں دیا جانا صرف جائز ہے، اور یہ کہ سامعین کی زبان میں دیا جا سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی درجے میں ضروری نہیں ہے، کیونکہ جواز کا اطلاق اولویت، عدمِ اولویت، اباحت، حتیٰ کہ کراہت پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اسی کا باعث ہے کہ آخر میں جناب نے جو ’’عملی مشکلات‘‘ تحریر فرمائی ہیں، ان سے متاثر ہو کر اپنی رائے موجودہ طرزِ عمل کی پسندیدگی، اور خطبۂ غیر عربیہ کے عدم اِجزاء کی بہتری کے متعلق صاف طور پر ظاہر فرمائی ہے۔ حالانکہ اگر جناب کے نزدیک یہ کوئی ضروری چیز ہوتی تو ان اجتماعی مضرتوں سے متاثر ہو کر ایسا کرنے کے بجائے ان کی اصلاح کے ذرائع پر زور دیا جاتا۔ اور چاہے ان میں کامیابی متوقع ہوتی یا نہ ہوتی، بہرحال خطبہ کو سامعین کی زبان میں دیا جانا ضروری قرار دیا جاتا، اس لیے کہ کوئی واجب چیز کسی مصلحت یا مضرت سے متروک العمل نہیں ہو سکتی۔ البتہ وہ جائز چیز جو اولویت یا اباحت وغیرہ کے معنی میں ہو، بعض مصالح و مضار کی بنا پر ترک ہو سکتی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت کے جو ذرائع ہوں، ان کا اختیار کرنا بھی بجائے خود ضروری ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جب تک وہ ذرائع حاصل نہ ہوں، ہم ایک واجب کو ترک کیے بیٹھے رہیں اور شارع نے جو ہمارے افادے اور استفادے کے لیے ہر ہفتے ایک اجتماع کا موقع پیدا کیا تھا، اس کو آئندہ کے لیے بھی ہم اسی طرح ضائع کرتے رہیں، جس طرح کہ اب تک کرتے رہے۔

ظاہر ہے کہ خطبۂ جمعہ کم از کم واجب ضرور ہے۔ اور یہ بھی آپ کو مسلّم ہے کہ اس کا مقصد ذکر اللہ اور رجوع الی اللہ کے ساتھ وعظ و تذکیر اور احکامِ دین کی تعلیم و تبلیغ بھی ہے۔ پس

جب خطبہ واجب ہے، تو اس کے مقاصد کی تحصیل بھی واجب اور اظہر من الشمّس ہے کہ اس کے مقاصد کا جزو اعظم بدون سامعین کی زبان اختیار کیے حاصل نہیں ہوسکتا۔ تو بحکم مقدمۃ الواجب واجبٌ اس کا اختیار کرنا بھی واجب ہوگا۔

پس واجب ہوا تو پھر کسی مصلحت اور مضرت کی وجہ سے اس کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں جن مضرتوں کا وقوع متوقع ہو، ان کی اصلاح کے لیے سعی مستقل طور پر ضروری ہے۔

خطبۂ غیر عربیہ کے اجرا میں جو سب سے بڑی مضرت آپ نے ظاہر فرمائی ہے، وہ مسائلِ مختلف فیہ کا بیان اور ان کی وجہ سے نزاعات کا رُونما ہونا ہے، لیکن آپ نے اس کے نیز دوسرے مقاصد کے انسداد کی جو تدبیر بیان کی ہے، میری رائے میں وہ بھی کافی نہیں ہے، اس لیے کہ اوّل تو بقول آپ ہی کے اس کی اُمید ہی کم ہے، اور میرے نزدیک تو آج کل کے علما کی طرف سے کسی ایسے کام کا انجام پا جانا گویا کہ خرقِ عادت ہے۔ تو ایسی حالت میں نہ نو من تیل ہوگا اور نہ رادھا رانی ناچے گی۔ پس نتیجہ معلوم کہ وہی تیلی کے بیل کی طرح جہاں تھے، وہاں ہی رہیں گے۔

دوسرے یہ کہ فرض کیجیے کہ اہلِ علم کی کسی معتدل جماعت ہی کے تیار کردہ خطبے جاری کیے جائیں اور ان میں نزاعی مسائل سے کوئی تعرض بھی نہیں کیا گیا ہو، تاہم وہ خطیب جس کی زبان میں بقول آپ کے اللہ نے ایسا ڈنک رکھ دیا ہے جس سے دلوں کو زخمی کیے بغیر وہ کوئی بات نہیں کرسکتا اور جو اپنے مشرب میں اتنا سخت ہے کہ دوسرے مشرب والوں کے ساتھ وہ کوئی رعایت نہیں کرسکتا، وہ اس معتدل جماعت ہی کے تیار کردہ خطبے پڑھنے کے باوجود اپنے مشرب کی تبلیغ اور اس کے خلاف سے تعرض کیے بغیر کیسے رہ سکے گا؟ اوّل تو کسی مقرر کے نزدیک یہ امر کچھ مشکل نہیں ہے کہ اپنی تقریر کا رُخ جدھر چاہے اُدھر پھیر دے۔ پھر خصوصیت سے مولوی مقرر کو تو ایسا کر لینا بہت ہی سہل ہے۔ مولوی اپنے مشرب کی تبلیغ کرتا ہے تو قرآن اس کے ہاتھ میں ہوتا ہے، کسی کی مدح کرتا ہے تو قرآن سے اس کا استدلال ہوتا ہے، کسی کو گالیاں دیتا ہے تو قرآن ہی سے اس کا استناد ہوتا ہے۔ غرض وہ اپنے ہر اُس قول و فعل کو جس پر اُس کو کسی نہ کسی حد تک اصرار ہے یا کسی وجہ سے اس کو پسند ہے، قرآن ہی کی آیات تلاوت کر کے لوگوں کے ذہن نشین کرنا چاہتا ہے، چاہے فی الحقیقت اس کا وہ

مسلک شریعتِ حقّہ کی روشنی میں بالکل ہی باطلِ محض ہو۔ پس ایسی حالت میں وہ کون سی قوت ہے جو اس کو روک سکے؟

اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ وہ خطیب صرف انھی مرتب شدہ خطبوں کے مضامین میں اپنی تقریر کو منحصر رکھے اور اس کے علاوہ کسی مضمون پر زبان نہ کھولے تو یہ چیز ایک حد تک پھر خطبے کے اصل مقصد کو فوت نہ کر دے گی، اس لیے کہ اس کے مقاصد میں یہ بھی داخل ہے کہ خطیب حسبِ ضرورت زمان و مکان کی حالت کے مناسب خطبہ دے۔ ورنہ دق کے مریض کو ہیضہ کا علاج بتلانے کے مترادف ہو گا۔ اور اس صورتِ مذکورہ میں وہ اگر بالکل نہیں تو من وجہٍ موجودہ صورتِ مروّجہ کے مشابہ ضرور ہو جائے۔ فرق صرف تبدیلِ لسان کا ہو گا اور مضامین میں وہی تعیین و تقییدر ہے گی جواب ہے۔ اور متعدد مضامین کے خطبوں کا بھی اس غرض سے ہونا کہ ان میں جو مناسب ہو، پڑھ لیا جایا کرے کافی نہ ہو گا۔ کیونکہ ہر جگہ اور ہر وقت کی بعض ضرورتیں مخصوص ہوتی ہیں، جو ان مضامین میں نہیں آ سکتیں، جو عمومی ضرورت کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے مرتب کیے گئے ہوں۔

اور اگر ان تمام اُمور سے بھی نظر کو منقطع کر لیا جائے تو ان خطبوں میں کم از کم علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين الخ۔ من احدث فی امرنا هذا ما ليس منه فهو رد۔ واياكم ومحدثات الامور كل بدعة ضلالة۔ اطيعو الله واطيعوا الرّسول۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ (الخ)۔ یا اسی قسم کے دوسرے الفاظ اور مضامین تو ضرور ہی ہوں گے۔ کم از کم کلمۂ شہادت ہونا اور اس میں اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ کا پڑھا جانا تو بالکل یقینی امر ہے۔ پس اس نیش زن مولوی کو تو یہی بہت ہے۔ اگر وہ اپنی سرشت کے مطابق چاہے گا تو اسی کے ضمن میں سب کچھ کہہ سکتا ہے، اپنے مشرب کے اعتبار سے ردّاً و قبولاً ہر حیثیت سے اس میں گفتگو کو طویل کر سکتا ہے۔

پھر یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ اختلافی مسائل سے مطلقاً روک دینا کیوں ضروری قرار دیا گیا؟ اس میں جو مضرت بیان کی گئی ہے، اُس کے ممکن الوقوع ہونے سے انکار نہیں ہے، لیکن کیا محض ایک محتمل چیز کی خاطر یقینی مضرت اختیار کی جا سکتی ہے؟

یہ ضرور ہے کہ جب تک کوئی خاص ضرورت اور مقامی حیثیت سے ان مسائل کو بیان کرنے کی وقتی مصلحت پیش نہ آئے، بلاوجہ ان مسائل پر لب کشائی نہ کی جائے، لیکن جب ضرورت داعی ہوتو پھر ان کی تبلیغ بھی ایسی ہی ضرور ہونی چاہیے جیسی دوسری اصلاحات کی۔

ظاہر ہے کہ فِی زَمَانِنَا جو زیادہ فسادات اور نزاعات رونما ہوتے ہیں، وہ اکثر شرک و بدعت کی مذمت اور ان کی جزئیات کی تفصیل سے واقع ہوتے ہیں، اور یہ موضوع مسلمانوں کی اصلاح کے لیے ایسا ضروری ہے کہ بہر حال ناگزیر ہے اور کسی وقت کسی حال میں اس سے تغافل نہیں کیا جا سکتا۔ اگر خطبے میں اصلاحِ عقائد، توحید و رسالت کا اصل مفہوم، **اعتصام بالسنه، اجتناب عن البدعت**، شرک کی مذمت اور اس کے اقسام کی تفصیل ہی سے سامعین کو خبر دار نہ کیا گیا تو میں نہیں سمجھتا کہ ان مضامین سے زیادہ کون سا وہ موضوع ہے جو مسلمانوں کے دین کی اصلاح سے متعلق ہو۔

پس میری رائے میں صرف یہی طریقہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خطبے کا وہ حصہ جو تبلیغِ احکام سے متعلق ہو، لازماً بہر حال سامعین کی زبان میں ہونا ضروری ہے اور جن مضرتوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے، ان کا انسداد دوسرے خارجی ذرائع سے کیا جائے، مثلاً یہ کہ خطبا کو بذریعہ تحریر و تقریر سمجھا دیا جائے کہ وہ بلا ضرورت ان مسائل کی تفصیل میں نہ پڑا کریں، اور جب ضرورت ہو تو بے شک بیان کریں، مگر طرزِ بیان تشدد آمیز اور ڈنک مارنے والا نہ ہو۔ صاف اور سیدھے طریقے سے نرم الفاظ میں مسلکِ حق کو واضح کیا کریں۔ ذاتیات کے حملوں سے بچتے رہیں۔

آخر اب بھی تو اس قسم کے مولویوں کی تقریروں سے نزاعات ہوتے ہی ہیں، ان کو روکنے کے لیے جو طریقے اختیار کیے جاتے ہیں، ان پر یہاں بھی عمل کیا جا سکتا ہے۔

پھر قابلِ لحاظ یہ امر بھی ہے کہ اب تو اس قسم کے اختلافات کا اثر عوام پر اس درجے گہرا ہو چکا ہے کہ اکثر و بیشتر ایک عقیدے اور خیال کا آدمی دوسرے عقیدے اور خیال والے کی اقتدا ہی نہیں کرتا۔ اور ہر عقیدہ و خیال کے لوگوں کی نمازِ جماعت عموماً اور نمازِ جمعہ الگ الگ ہوتی ہے۔ ایک دوسرے کی اقتدا سے محترز ہے۔ مسجدیں سب کی الگ الگ باعتبار اکثریت کے بنی ہوئی ہیں۔ پس اپنے اپنے ہم خیال لوگوں اور اپنی اپنی مسجدوں میں جیسی

چاہیں تقریر کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں۔ کوئی مانع نہیں ہو سکتا اور اکثر نہیں ہوتا۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے صرف ان دو فرقوں کو ذہن میں لے کر عرض کیا گیا ہے جو عوام کی زبان میں دیوبندی اور بریلوی، وہابی اور بدعتی کے ناموں سے مشہور ہیں، اس لیے کہ ہندوستان میں انھی دونوں کی کثرت ہے اور واقعات کے اعتبار سے بھی جہاں جہاں فسادات ہوتے ہیں، غالباً ان دونوں کے علاوہ اور فرقوں میں نہیں ہوتے، یا مجھ کو معلوم نہیں، لیکن اگر ہوتے ہوں گے تو بہت ہی کم۔ بہر حال اکثریت کے لحاظ سے یہی دونوں قابلِ لحاظ معلوم ہوئے اور جب اکثریت کے بارے میں میری یہ رائے ہے تو اقلیتوں کے متعلق تو بدرجۂ اولیٰ سمجھنی چاہیے۔

رہا موضوعات اور بے اصل قصص کے بیان کا خطرہ تو وہ اس طرح رفع ہو سکتا ہے کہ ہر جگہ کے بااثر لوگ اس امر کا خاص اہتمام کریں کہ امامتِ جمعہ کے لیے جاہل اور پیشہ ور واعظوں کو ہرگز منتخب نہ کریں۔ حتی الامکان مستند اور ذی فہم علما کے سپرد یہ کام کیا جائے۔ یا اگر وہ عالم نہ ہوں تو مشاہیر علما میں سے کوئی صاحب اس کو قابلِ اعتماد اور اس کے بیان کو قابلِ سماعت تجویز کر دیں۔

پھر علما کی طرف سے کوئی ایسا رسالہ ان تمام ائمہ کے لیے تالیف کر کے شائع کر دیا جائے جس میں واضح طور پر ان مفاسد سے بچنے کے اصول بتلا دیئے گئے ہوں۔ مثلاً یہ کہ کوئی روایتِ حدیثی یا قصۂ تاریخی بدون کامل تحقیق کے نہ بیان کیا کریں، یا یہ کہ فلاں کتاب، فلاں ابواب میں، فلاں فلاں شرائط سے اس قابل ہے کہ اس کی روایات کو بیان کیا جا سکتا ہے اور فلاں فلاں کتاب ایسی ہے کہ اس سے غیر متحقق کو بالکلیہ اجتناب کرنا چاہیے۔ غرض یہ یا اور جو مفید اُمور ہوں، اس رسالے کے ذریعے سے ائمۂ جمعہ کو آگاہ کر دیا جائے۔ میری رائے میں اس طرح کرنے سے اس مفسدہ کا غالباً بہت بڑا انسداد ہو جا سکے گا۔

هذا ما عندی والعلم عند الله العليم الخبير۔

**جواب:**

یہ ایک دلچسپ صورتِ حال ہے۔ ایک جماعت عجمی زبان کے خطبے کو مکروہ تحریمی ثابت کر رہی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس کا فاعل گناہ گار ہو۔ دوسری جماعت اسی چیز کو

واجب ثابت کرنے کی کوشش کر رہی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا تارک گناہ گار ہو۔ حالانکہ نہ ایک فریق کے پاس اس کی حرمت کا کوئی شرعی ثبوت ہے اور نہ دوسرے کے پاس اس کے وجوب کا۔ اس معاملے میں یہ بات ہر شخص کو بطور ایک اصول کے سمجھ لینی چاہیے کہ شریعت میں فرض و واجب، یا حرام و ناجائز صرف وہی اُمور ہیں جن کو شارع نے خود یہ حیثیت دی ہو، اور جن کے بارے میں کتاب و سنت سے اس طرح کا کوئی حکم ثابت ہو۔ ایسے ہی اُمور کے فعل یا ترک پر گناہ کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ باقی رہے وہ اُمور جو ہم قیاس و استدلال کے ذریعے سے شارع کے قول یا عمل سے مستنبط کرتے ہیں، تو اُن کو فرض یا واجب قرار دینا، یا حرام یا ناجائز ٹھیرانا، اور ان کی بنا پر ثواب یا عقاب کا حکم لگانا اصلاً غلط ہے، اس لیے کہ انسان کو انسان پر کوئی چیز فرض و واجب کرنے یا حرام و ناجائز ٹھیرانے کا قطعاً کوئی حق نہیں ہے، اور عذاب و ثواب خدا کے اختیار میں ہیں نہ کہ انسان کے اختیار میں۔ وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَ (النحل 116:16) ایک بڑے سے بڑا عالم اور امام جلیل القدر بھی زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہنے کا حق رکھتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ میں کتاب اللہ و سنتِ رسول اللہؐ سے ایسا سمجھتا ہوں، میرے نزدیک فلاں بات کی جا سکتی ہے یا اس کا کرنا اولیٰ ہے، یا فلاں بات نہیں کی جا سکتی، یا اس کا کرنا درست نہیں۔ اگرچہ رائے کا اختلاف اس صورت میں بھی باقی رہتا ہے، اس لیے کہ ایک شخص کا فہم دوسرے شخص کے فہم سے بالکل مطابق نہیں ہو سکتا، لیکن یہ اختلاف احکامِ شریعت میں نہیں بلکہ انسانی اجتہاد میں ہوگا اور اس کی وجہ سے وہ فتنے نہ پیدا ہو سکیں گے جو اجتہادی اختلافات کی بنیاد پر فرض اور حرام کا فرق پیدا کرنے اور پھر ایک دوسرے کو گناہ گار اور گمراہ ٹھیرانے سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس اصل کو اچھی طرح سمجھ لیجیے! اس کے بعد زبانِ خطبہ کے مسئلے پر غور کیجیے۔ شارع نے ایسی کوئی تصریح نہیں فرمائی ہے کہ خطبہ فلاں زبان میں دینا واجب ہے یا فلاں زبان میں دینا مکروہ تحریمی ہے۔ اسی طرح شارع نے اُن مقاصد کی تفصیل بھی بیان نہیں کی ہے

جن کے لیے خطبے کو نمازِ جمعہ کے ساتھ لازم کیا گیا ہے۔ اس باب میں جتنی مختلف باتیں مختلف خیالات کے اہلِ علم بیان کرتے ہیں، وہ شارع کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ انھوں نے صاحبِ شریعت کے عمل کو دیکھ کر اپنی فہم کے مطابق مختلف اُمور اخذ کیے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ایک گروہ کا فہم صحیح ہو، ہوسکتا ہے کہ دوسرے گروہ کا فہم صحیح ہو۔ دونوں کو اپنے اپنے دلائل پیش کرنے کا حق ہے، لیکن کسی کو یہ حق نہیں کہ اپنے فہم سے جو حکم وہ نکال رہا ہے اسے واجب ٹھیرائے اور اس کے تارک کو گناہ گار قرار دے، یا اسے حرام ٹھیرائے اور اس کے فاعل کو مجرم ٹھیرائے۔ لوگوں کو پوری آزادی حاصل ہے کہ جس کے دلائل کو وہ زیادہ وزنی سمجھیں اور جس کی رائے پر ان کو اطمینان ہو جائے اس کا اتباع کرلیں۔ شارع کا تصریح نہ کرنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے لوگوں کو اس باب میں آزادی بخشی ہے۔ اگر اس میں لوگوں کے طریقے مختلف ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں۔ جس کا مسلک زیادہ قوی دلائل پر مبنی ہوگا، اور جس کی رائے مسلمانوں کے اجتماعی ضمیر کو زیادہ مطمئن کرنے والی ہو گی، اُسی کے اتباع پر بالآخر سوادِ اعظم مجتمع ہو جائے گا اور اختلافِ عمل کا دائرہ خود بخود گھٹتا چلا جائے گا۔

خطبۂ غیر عربیہ کو واجب قرار دینے کے لیے جو طریق استدلال ہمارے مراسلہ نگار نے اختیار کیا ہے۔ وہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ نماز کے مقاصد میں سے اہم ترین مقصد رجوع الی اللہ ہے، اور رجوع الی اللہ بغیر خشوع و خضوع کے ممکن نہیں۔ اور جس چیز پر فرض کے مقصد کا حصول موقوف ہو، وہ بھی فرض ہونی چاہیے، لہٰذا خشوع و خضوع نماز ہی کی طرح فرض ہے۔ یہ طرزِ استدلال ممکن ہے کہ منطق کی رُو سے درست ہو، مگر شرع کی رُو سے درست نہیں، اس لیے کہ یہ شخص اُمّت پر ایسی چیز فرض کرتا ہے جسے خدا نے فرض نہیں کیا۔ شریعت میں صرف وہی چیز فرض یا حرام ہے جس کو خدا نے فرض یا حرام قرار دیا ہے۔ ہم کو منطقی استدلال سے فرائض اور حرمات کی فہرست میں اضافہ کرنے کا کوئی حق نہیں۔ پچھلی اُمتوں نے یہی غلط طریقہ اختیار کر کے اپنے اوپر بہت سی چیزیں لازم کرلی تھیں جو خدا نے ان کے اوپر لازم نہیں کی تھیں، اور یہی وہ بوجھ اور پھندے تھے جن سے انسانیت کو آزاد کرنے

کے لیے نبیؐ بھیجے گئے وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ الاعراف 157:7

پس زبانِ خطبہ کے متعلق جو رائے میں نے ظاہر کی ہے، اور اس کے خلاف جو رائے بعض علمائے کرام ظاہر فرماتے ہیں، ان میں سے کسی کو بھی یہ حیثیت حاصل نہیں ہے کہ لوگوں پر اس کا ماننا واجب ہو اور اس کی خلاف ورزی کرنے سے ان پر کوئی گناہ لازم آتا ہو۔ اگر کوئی شخص تحکم کے انداز میں اپنی رائے بیان کرتا ہے تو یہ اس کی غلطی ہے۔

میں نے زبانِ خطبہ کو بدلنے سے پہلے جن اُمور کی اصلاح کو ضروری قرار دیا ہے، ان پر صاحبِ مراسلہ نے پوری طرح غور نہیں فرمایا۔ اسی بنا پر وہ شبہات پیدا ہوئے جو انھوں نے بیان کیے ہیں۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ شرعی نظام کے درہم برہم ہو جانے کی وجہ سے اسلام کا کوئی حکم اپنی اصل پر باقی نہیں رہا ہے۔ جمعہ اور خطبہ ہمارے شرعی نظام کے اہم ترین اجزا میں سے تھے۔ ایک عظیم الشان اجتماعی مقصد تھا جس کی تحصیل کے لیے دوسرے اجزا کے ساتھ ان دونوں چیزوں کو بھی خاص حکیمانہ تناسب سے ایک نظام میں نصب کیا گیا تھا۔ اب وہ نظام ٹوٹ گیا، اجزا پراگندہ ہو گئے، ان کا باہمی ربط اور اجتماعی زندگی کے ساتھ ان سب کا مجموعی ربط ٹوٹ گیا، اور سرے سے وہ عظیم الشان مقصد ہی اب دلوں سے محو ہوتا جا رہا ہے جس کے لیے یہ تمام اجزا فراہم کیے گئے تھے۔ اس حالت کی صحیح اصلاح تو اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ وہ شرعی نظام پھر سے قائم کیا جائے اور اس کے بکھرے ہوئے اجزا کو پھر اسی طرح جمع کر کے ایک مشین کے پرزوں کی طرح نصب کر دیا جائے تاکہ اس کی حرکت کے ساتھ ساتھ وہ نتائج برآمد ہوتے چلے جائیں جو اس سے مطلوب ہیں۔ تاہم اگر یہ نہیں ہو سکتا تو کم از کم اتنا ہی ہو کہ مسلمانوں میں ایک رائے عام پیدا کر دی جائے، بڑے پیمانے پر نہیں تو چھوٹے پیمانے پر ہی ان کو اپنے اجتماعی کام ایک نظم کے ساتھ انجام دینے کی عادت ڈالی جائے اور رائے عام کی طاقت سے ان مضرتوں کا سدِّ باب کیا جائے جو غیر ذمہ دار لوگوں کی منتشر حرکت سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن اگر یہ بھی نہیں ہو سکتا تو پھر اصلاح کا نام نہ لیجیے، اور جو کچھ ہو رہا ہے اس کو اسی طرح ہونے دیجیے۔ کیونکہ ہر شخص اپنے ذہن میں اصلاح کا جو مفہوم سمجھے بیٹھا ہے، اگر وہ اسی کے مطابق انفرادی طور پر عمل شروع کر

دے تو بے شمار مصلحین، ایک دوسرے کے خلاف عمل کرنے والے پیدا ہو جائیں گے اور ان کی کارگزاریوں کا نتیجہ اصلاح کے بجائے مزید فساد ہوگا۔

نظامِ شرعی میں خطیب جمعہ کی حیثیت محض ایک واعظ کی نہیں بلکہ وہ ایک ذمہ دار شخص کی حیثیت رکھتا ہے جس پر اپنے حلقے کی جماعت مسلمین کی نگرانی کرنے اور ان کی اجتماعی زندگی کو مفاسد سے بچانے اور ان سب کو عام قومی پالیسی کے مطابق چلانے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ذمہ داری بجائے خود ایک معلّم ہے۔ جس شخص پر اس کا بار پڑتا ہے، وہ خود ذمہ داری سے ہی سیکھ لیتا ہے کہ اس سے کیوں کر عہدہ برآ ہو، بخلاف اس کے ایک غیر ذمہ دار شخص، جو نہ کسی نظامِ جماعت سے تعلق رکھتا ہو، نہ کسی کے سامنے جواب دہ ہو، نہ اس امر کا کوئی تصور رکھتا ہو کہ اس کا خطبہ جماعت کی زندگی پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے بلکہ اثر انداز ہوتا بھی ہے یا نہیں، ایسا شخص خطبۂ جمعہ کا حق ادا نہیں کرسکتا۔ اس کے لیے یہ سمجھنا بہت مشکل ہے کہ جماعت کی فلاح و بہبود کن چیزوں کی مقتضی ہے؟ کون سے مفاسد ہیں جن کی اصلاح اس کو پہلے کرنی چاہیے؟ کن تعلیمات کی تلقین اور کن احکام کی تبلیغ مقدم ہے اور اس کام کو کس طرح انجام دیا جائے کہ فائدۂ مطلوب حاصل ہو؟ ہمارے جمعوں کے امام چونکہ کوئی ذمہ دارانہ حیثیت ہی نہیں رکھتے، اس لیے درحقیقت وہ خطیب کے ان فرائض کو ادا کرنے کے ناقابل ہیں۔ وہ اگر عالم بھی ہوں تو ان کی حیثیت ایک واعظ اور مبلغ کی رہے گی۔ وہ محض اپنے شخصی اختیار تمیزی کی بنا پر تعلیم و تبلیغ کریں گے۔ اور اس سے کوئی خاص اجتماعی فائدہ حاصل نہ ہوگا بلکہ اس کے برعکس ان کے غیر ذمہ دارانہ مواعظ سے یہ تھوڑی بہت اجتماعیت بھی، جو اَب حاصل ہوتی ہے، پراگندہ ہو جائے گی۔

اگر نظامِ شرعی کا احیا اس وقت ممکن نہیں ہے، جیسا کہ بظاہر نظر آتا ہے، تو آخری صورت وہی ہے جو میں نے بیان کی ہے۔ اہلِ علم کی ایک جماعت جو کسی حد تک ذمہ دارانہ حیثیت رکھتی ہو، خطباتِ جمعہ مرتب کرنے کے لیے مقرر ہونی چاہیے، اور اس کو ایسے خطبات مرتب کرنے چاہییں جن میں اصولِ اسلام کو غیر اختلافی طریقوں سے بیان کیا جائے، مسلمانوں میں وحدتِ ملّی کا احساس پیدا کیا جائے، ان کو عام اخلاقی مفاسد اور

خلافِ شریعت اعمال (جو متفق علیہ ہیں) پر متنبہ کیا جائے، اور ایسے احکام بیان کیے جائیں، جن سے مسلمانوں کے کسی فرقے کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ اجتماعِ جمعہ کے مقاصد کی تحصیل کا کم سے کم ذریعہ یہی ہیں۔ ہمیں کوشش کرنی چاہیے کہ مختلف فرقوں کے جمعے جو الگ الگ ہونے لگے ہیں، ان کو بند کیا جائے اور ایسی صورتیں پیدا کی جائیں کہ کم از کم جمعہ میں تمام یا اکثر فرقوں کے مسلمان ایک جگہ اکٹھے ہو جائیں۔ جمعوں کا الگ ہونا غایت درجہ نقصان دِہ چیز ہے۔ اس کو مٹانے کی ضرورت ہے نہ یہ کہ ایسے اسباب پیدا کیے جائیں جن سے یہ بیماری اور زیادہ ترقی کرے۔ واعظوں کو اگر اپنے نقطۂ نظر کے مطابق وعظ کہنا ہے اور وہ اپنے مسلک کی تبلیغ کرنا چاہتے ہیں تو وہ مسجدوں سے باہر جہاں چاہیں لب کشائی کریں۔ مسجدیں جمع کرنے کے لیے بنائی گئی ہیں، نہ کہ تفریق کرنے کے لیے۔ ان کو مساجد ضرار بنانا ایک بدترین فعل ہے، جسے کسی حال میں گوارا نہیں کیا جا سکتا۔

ترجمان القرآن

(جمادی الآخرہ و رجب ۱۳۵۶ھ۔ اگست، ستمبر ۱۹۳۷ء)

--------

# نماز میں آلۂ مکبّر الصّوت کا استعمال

پنجاب کے ایک تعلیم یافتہ نوجوان دریافت کرتے ہیں کہ نماز میں آلۂ مکبّر الصّوت (لاؤڈ اسپیکر) کے استعمال کا شرعی حکم کیا ہے؟ وہ لکھتے ہیں:

یہاں عید الفطر کے موقع پر عیدگاہ کے منتظم حضرات نے لاؤڈ اسپیکر نصب کرایا تھا۔ نماز کے بعد مقامی علما نے اس کی مخالفت شروع کی اور باہر سے فتوے حاصل کر کے عوام سے کہا تھا کہ تمھاری نمازیں نہیں ہوئیں۔ اب عوام پریشان ہیں، اور منتظمین عیدگاہ خائف ہیں کہ اگر ہم نے اس دفعہ پھر لاؤڈ اسپیکر نصب کرایا تو عوام ہم سے برگشتہ ہو جائیں گے اور علما ہمارے خلاف الحاد کا فتویٰ صادر کر دیں گے۔

پچھلی دفعہ لاؤڈ اسپیکر کے استعمال سے یہ فائدہ ہوا تھا کہ امام کی آواز تمام مقتدیوں تک صاف طور پر پہنچتی رہی اور نماز میں باقاعدگی پیدا ہوگئی تھی۔ حالانکہ اس سے پہلے بدنظمی کی یہ حالت ہوتی تھی کہ صفوں میں انتشار ہوتا تھا۔ کوئی مقتدی رکوع میں ہوتا تھا اور کوئی سجود میں۔

مقامی علما سے عدمِ جواز کے دلائل پوچھے گئے تو انھوں نے دو باتیں بیان کیں:

(۱) لاؤڈ اسپیکر کا استعمال داخلِ لہو ولعب ہے۔

(۲) فقہ حنفی کی رُو سے غیر امام کی آواز پر اگر مقتدی کسی قسم کی حرکت کرے تو نماز باطل ہو جاتی ہے۔

لیکن ان دلائل سے ہمارا اطمینان نہیں ہوتا۔ پہلی بات تو دلیل نہیں بلکہ خود ایک دعویٰ ہے بلا دلیل۔ دوسری بات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات لاؤڈ اسپیکر کے اصولِ ساخت ہی سے واقف نہیں۔ اس آلے کے ذریعے سے نشر شدہ آواز کو غیر امام کی آواز کسی طرح نہیں کہا جا سکتا۔ علما کی ایسی بودی اور کمزور باتوں سے تعلیم یافتہ طبقہ سخت بددل ہو رہا ہے اور

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے پیشوایانِ دین ہندوستان کے مسلمان نوجوانوں کو بھی اسی بغاوت پر مجبور کرنا چاہتے ہیں جس پر اتاترک اور رضا شاہ مجبور ہوئے، لیکن کیا اس ردِّ عمل میں ہمارے لیے صحیح اسلام سے بھی اسی طرح دُور جا پڑنے کا خطرہ نہیں، جس طرح یہ دو فرمانروایانِ اسلام صراطِ مستقیم سے بھٹک کر ثابت کر چکے ہیں۔

اس معاملے میں ہمیں آپ کی رہنمائی کی ضرورت ہے کہ ہمیں آپ کی بصیرت اور اجتہاد پر پورا اعتماد ہے۔ اگر آپ ایسے بڑے مجمعوں میں نماز پڑھانے کے لیے لاؤڈ اسپیکر کے استعمال کو جائز سمجھتے ہیں تو تفصیلاً اس کے دلائل تحریر فرمائیں تاکہ ہم علمائے کرام کی تشفی کر سکیں اور اگر آپ کے خیال میں کچھ ایسے مصالح دینی ہیں جن کے پیشِ نظر اس کا استعمال خلافِ احتیاط ہو تو بھی ہمیں اس کے متعلق واضح طور پر لکھیں تاکہ نوجوانوں کو سمجھایا جا سکے۔

یہ استفسار بتمام وکمال اس لیے نقل کیا گیا ہے کہ علمائے اسلام اس وقت کے رجحانات کو سمجھیں اور غور فرمائیں کہ جس دَور میں وہ رہتے ہیں، وہ کس طرز پر مذہبی رہنمائی کا طالب ہے، اور اس دَور میں دو سو برس پرانے طریقِ رہنمائی کو اختیار کرنے کے نتائج کیا ہیں؟ اب سے دو تین سال قبل حیدر آباد میں بھی ایسی ہی صورت پیش آئی تھی۔ عید گاہ میں لاؤڈ اسپیکر لگایا گیا، لوگوں نے بہت اچھی طرح نماز ادا کی، اور ہر شخص اس سے مطمئن تھا، مگر بعد میں علما نے مخالفت کی اور کمیٹیاں ہوئیں، اور آخر کار فیصلہ کر دیا گیا کہ نماز میں اس آلے کا استعمال ناجائز ہے۔ میں اس وقت حیدر آباد ہی میں تھا۔ مجھے معلوم ہے کہ اس کا کتنا بُرا اثر تعلیم یافتہ طبقے پر ہوا، اور کیا کیا خیالات علما کے متعلق ظاہر کیے گئے۔ میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو احکامِ دین کو اس ''تعلیم یافتہ'' طبقے کی اہوا کا تابع بنانا چاہتے ہیں، اور اسی کو روشن خیالی سمجھتے ہیں۔ اگر میں یہ دعویٰ کروں تو شاید غلط نہ ہو گا کہ اس گروہ کے غیر اسلامی رجحانات کے خلاف جہاد کرنے میں میرا قدم کسی متشدد سے متشدد عالمِ دین سے بھی پیچھے نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی میں اس بات کا بھی سخت مخالف ہوں کہ علمائے کرام وقت کے رجحانات سے منہ موڑ کر بیٹھ جائیں، اور اس امر کو بالکل بھول جائیں کہ وہ ہدایہ اور بدائع کے زمانۂ تصنیف میں نہیں بلکہ نت نئی سائنٹفک ایجادات، اور تیز رفتار تمدّنی انقلابات کے

دَور میں رہتے ہیں۔ اس دَور میں روز بروز نئے مسائل کا پیدا ہونا لابُد ہے، اور مسائل کو ہدایہ و بدائع کی روشنی میں حل کرنے کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں جس کا خطرہ نوجوان سائل نے اپنے استفسار میں ظاہر کیا ہے۔ ہماری نئی نسلیں شدت کے ساتھ اپنے زمانے کے حالات سے متاثر ہو رہی ہیں، اور یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ زمانہ اپنی طبعی رفتار سے جو حالات اور جو مسائل پیدا کر دے، ان سے وہ قوم یک سر بے تعلق ہو کر رہے، جو کروڑوں کی تعداد میں دنیا کے ہر حصے میں پھیلی ہوئی ہے۔ ان نئی نسلوں میں اگر کوئی غیر اسلامی رجحان پیدا ہو تو اس کو روکنے کے لیے علمائے اسلام کے پاس وہ طاقت ور دلائل ہونے چاہییں جو اس زمانے کے دماغوں سے اپنا لوہا منوا سکتے ہوں۔ چھٹی صدی ہجری کی منطق اب کام نہیں دے سکتی۔ اور اگر یہ لوگ جدید تمدّنی زندگی میں اسلام کی شاہراہ پر آگے بڑھنا چاہیں تو ان کی رہنمائی کے لیے علمائے اسلام میں وسعتِ نظر اور روحِ اجتہاد کی ضرورت ہے۔ قدم قدم پر عالمگیری اور تاتارخانی کو لا کر سدِّ راہ بنانے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نئے زمانے کے مسلمان قرآن اور حدیث کو بھی پیچھے چھوڑ کر جدھر منہ اُٹھے گا، چل نکلیں گے، جس طرح ترک اور ایرانی چل نکلے۔

مسئلہ زیر بحث کا جواب چند الفاظ میں دیا جا سکتا ہے، لیکن اس سے پہلے میں چند اصول بیان کرنا ضروری سمجھتا ہوں تا کہ اسی نوعیت کے دوسرے مسائل میں بھی شریعت کا حکم آسانی کے ساتھ معلوم کیا جا سکے۔

(۱) سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ جزئیات کے متعلق صریح شرعی احکام ہم کو صرف انھی حوادث اور انھی اُمور کے متعلق معلوم ہو سکتے ہیں جو رسولؐ اللہ کے عہد میں پیش آئے تھے۔ باقی رہے وہ حوادث جو حضورؐ کے بعد پیش آئے، تو ان کے متعلق شرع میں کوئی صریح حکم نہیں مل سکتا، بلکہ صرف اصول وکلیاتِ شرع ہی سے ایک حکم نکالا جا سکتا ہے۔ صحابہ کرام اور تابعین وائمۂ مجتہدین نے بعد کے حوادث پر جتنے شرعی احکام لگائے ہیں، وہ اسی طرح اصول وکلیات سے اخذ کیے ہوئے ہیں، نہ کہ منصوص۔ اب اگر کوئی ایسا حادثہ پیش آتا ہے جو صحابہ یا ائمہ کے دَور میں پیش نہیں آیا، یا کوئی ایسی چیز ایجاد ہوتی

ہے جو اس دَور میں موجود ہی نہ تھی، تو اس کے متعلق متقدمین کے اجتہادی احکام میں کوئی حکم تلاش کرنا بداہۃً غلط ہے۔ ایسے ہر حادثے اور ایسی ہر چیز کے لیے ہم کو بھی اسی طرح اصول وکلیات کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جس طرح صحابہ اور ائمہ نے اپنے عہد کے حوادث میں کیا تھا۔

(۲) کسی نو ایجاد چیز کے استعمال کو مکروہ یا ناجائز ٹھیرانے کے لیے محض یہ بات کافی نہیں ہے کہ وہ عہدِ رسالت میں، یا عہدِ صحابہ میں، یا عہدِ ائمہ میں موجود نہ تھی۔ تنزیلِ شرائع سے اللہ تعالیٰ کا یہ مقصد ہرگز نہ تھا کہ انسان کی قوتِ ایجاد ایک خاص دَور کے بعد ختم ہو جائے، اور اسباب کی تلاش وجستجو اور ان سے کام لینے کے نئے نئے طریقوں کی دریافت کا سلسلہ ایک خاص زمانے تک تو جائز ہے اور اس کے بعد حرام قرار دے دیا جائے۔ جو لوگ سنّت اور بدعت کی تعبیر اس طرح پر کرتے ہیں، وہ اسلام اور مسلمانوں پر سب سے بڑا ظلم کرتے ہیں، کیونکہ یہ دشمنانِ اسلام کے اس الزام کی تصدیق ہے کہ اسلام کوئی دائمی مذہب نہیں بلکہ ایک خاص زمانے کے لیے آیا تھا اور اب اس کے اتباع سے انسانی تمدن کے نشوو ارتقا کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔

(۳) تنزیلِ شرائع سے اللہ تعالیٰ کا اصل مقصد انسان کو وہ اصول سکھانا ہے جن کے تحت وہ اسبابِ عالم سے غلط کام لینے کے بجائے صحیح کام لے سکے، اور ان کو مضرت کے بجائے حقیقی منفعت اور سچی فلاح کے لیے استعمال کرے۔ ان اصولوں کی محض لفظی تعلیم ہی ہم کو قرآن اور حدیث میں نہیں دی گئی ہے، بلکہ نبیؐ کے عہد میں جن اسبابِ عالم پر انسان کو دسترس حاصل تھی، انھیں اسلامی طریق پر برت کر بھی ہم کو بتا دیا گیا ہے کہ آئندہ جن اسباب پر دسترس حاصل ہو، انھیں اس طور پر اور ان مقاصد کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔ صحابہ کرام اور ائمۂ سلف نے اصولِ شرع کو اسی اسپرٹ میں سمجھا اور تمدّن کی ترقی کے ساتھ ساتھ نئے حوادث اور نئی اشیا پر اصولِ اسلام کو منطبق کر کے انھوں نے شرع کی ہدایت کو ہمارے لیے اور زیادہ روشن کر دیا۔ اب اگر ہم ان اصولوں کو سمجھ جائیں تو قوائے فطرت میں سے جو نئی قوت ہمارے علم میں آئے گی، اور اسبابِ کائنات میں سے جس نئے سبب پر ہمیں دسترس حاصل ہوگی، اس کے معاملے میں ہم کو ہرگز کوئی

حیرانی وسرگردانی پیش نہ آئے گی۔ ہم نہ تو اس اجنبی چیز سے اُپرائیں گے اور نہ اس کے سامنے ٹھٹک کر کھڑے ہو جائیں گے، بلکہ اصولِ شرع میں تدبّر کر کے بلا تکلّف یہ معلوم کر لیں گے کہ اس کو استعمال کیا جائے یا نہ کیا جائے اور اگر استعمال کیا جائے تو استعمال کا پسندیدہ طریقہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کیا ہے، اور ناپسندیدہ طریقہ کون سا ہے۔ ہر نئی چیز سے اُپرانے اور تمدّن کی ترقی کے راستے میں ہر ہر قدم پر ٹھٹک کر کھڑے ہو جانے کی کیفیت جو آج کل پیش آ رہی ہے، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ شرع کے اصول وکلیات کو سمجھنے کے بجائے ہمارے علما زیادہ تر فقہی جزئیات کے استقصا میں منہمک رہتے ہیں۔

(۴) قرآن وحدیث سے ہم کو یہ قاعدۂ کلیہ معلوم ہوتا ہے کہ اشیا میں اصل چیز اباحت ہے تاوقتیکہ عدمِ اباحت پر کوئی دلیل نہ ہو۔ یعنی ہر چیز کو پاک، حلال اور مباح سمجھا جائے گا۔ جب تک اس کے نجس یا حرام ہونے پر کوئی دلیل نہ لائی جائے۔ قرآن میں ارشاد ہے:

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا البقرہ 29:2

وہی ہے جس نے تمھارے لیے وہ سب چیزیں پیدا کیں جو زمین میں ہیں۔

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ الجاثیہ 13:45

اور اس نے ان تمام چیزوں کو جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں، تمھارے لیے مسخر کیا۔

ان دونوں آیتوں سے ظاہر ہے کہ زمین وآسمان کی ساری چیزیں انسان کے لیے ہیں، لہٰذا انسان ان سے کام لینے اور فائدہ اُٹھانے کا مستحق ہے۔ ایک ایک چیز کے لیے الگ الگ اجازت کی ضرورت نہیں، بلکہ جب تک کسی خاص چیز کے استعمال یا طریق استعمال کی ممانعت نہ ہو، سب چیزوں کو مباح اور طاہر ہی سمجھا جائے گا۔ اسی اصل کی طرف وہ حدیث اشارہ کرتی ہے، جو ابوداؤد نے حضرت سلمان فارسیؓ سے بدیں الفاظ نقل کی ہے کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا:

الحلال ما احل اللہ فی کتابہ والحرام ما حرم اللہ فی کتابہ وما سکت عنہ فھو مما عفا عنہ۔

حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا اور حرام وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں

حرام کر دیا، رہیں وہ چیزیں جن کا ذکر نہیں کیا گیا تو وہ معاف ہیں۔

(۵) اشیاء کی حرمت اور حلت کے احکام جس قاعدے پر مبنی ہیں، اس کی تصریح بھی قرآن میں کر دی گئی ہے، یعنی:

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ الۡخَبٰٓئِثَ الاعراف 157:7

ہمارا نبی ان کے لیے مفید چیزیں حلال کرتا ہے اور مضر چیزیں حرام کرتا ہے۔

اور اسی کی تفسیر حدیث میں فرمائی گئی ہے: لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام۔ لہٰذا جن چیزوں کی حرمت کا صریح حکم نہیں ہے، ان کے معاملے میں اس قاعدہ کلیہ کے لحاظ سے دیکھا جائے گا کہ آیا وہ انسان کے لیے مضرت رساں ہیں یا منفعت بخش۔ اگر وہ مضر ثابت ہوں تو وہ حرام ہیں اور منفعت بخش ثابت ہوں تو حلال۔ اسی طرح ان کے طریقہ ہائے استعمال کو بھی اسی قاعدے کے لحاظ سے جانچا جائے گا۔ جو طریق استعمال موجبِ فساد ہو، وہ ممنوع ہے اور جو طریق استعمال موجبِ اصلاح ہو، وہ مباح ہے۔

(٦) منفعت اور مضرت، صلاح اور فساد کے بارے میں بھی شارع نے ہم کو ایک معیار دیا ہے۔ ہم اندھیرے میں نہیں چھوڑے گئے ہیں کہ جس چیز کو چاہیں مفید اور جس کو چاہیں مضر ٹھیرا لیں بلکہ ہمیں چند اصول بتائے گئے ہیں جن کے لحاظ سے فائدے اور مضرت کا فیصلہ کیا جائے گا۔ انھی اصولوں میں سے ایک اصل یہ بھی ہے کہ جو چیز فرائضِ دینی کی بجا آوری میں مانع ہو وہ مضر ہے، اس لیے اس سے اجتناب کرنا چاہیے، اور جو چیز اس میں مددگار ہو، وہ مفید ہے اس لیے اس کا استعمال نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہے۔ مثلاً رؤیت ہلال میں اگر برہنہ آنکھ کی بہ نسبت دُوربین کے استعمال سے زیادہ سہولت پیدا ہوتی ہے تو اسے مستحسن سمجھنا چاہیے۔ رمضان میں سحر کا آخری وقت معلوم کرنے کے لیے، اور روزمرہ نماز کے اوقات متعین کرنے کے لیے گھڑی زیادہ مددگار ہوتی ہے تو اس کا استعمال بھی مستحسن ہونا چاہیے۔ سفرِ حج کے لیے اونٹ کی بہ نسبت موٹر یا ہوائی جہاز سے زیادہ سہولت پیدا ہوتی ہے تو اس کا استحسان بھی ناقابلِ انکار ہے۔ فریضۂ جہاد کی بجا آوری میں نیزہ و شمشیر اور اسپ و فیل کی بہ نسبت بندوق، توپ، جنگی جہاز اور ہوائی جہاز زیادہ کارآمد ہیں تو ان کے مستحسن ہونے میں بھی کلام نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کوئی شخص ان

چیزوں کے حق میں حرمت یا کراہت یا توقف کا مسلک اختیار کرتا ہے، محض اس لیے کہ زمانۂ سلف میں یہ چیزیں استعمال نہیں ہوئیں، تو وہ شرع سے قطعاً بے بہرہ ہے۔

(۷) جو چیز کسی ایسے مقصد کے لیے بنائی گئی ہو جسے شرع نے حرام قرار دیا ہے اور اس امرِ ممنوع کے سوا اس چیز کا کوئی اور استعمال بھی نہ ہو تو اس کے مطلقاً ممنوع ہونے میں کوئی شک نہیں، مگر جو چیز اچھے اور بُرے، مفید اور مضر دونوں طرح کے کاموں کے لیے آلے کے طور پر کام آتی ہو، اس کو محض اس بنا پر حرام نہیں کیا جا سکتا کہ فاسقین کے ہاتھوں میں اس کا غالب استعمال ممنوعات کے لیے ہے۔ مثلاً گراموفون محض ایک آلہ ہے جس کو اچھے اور بُرے دونوں مقاصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہم نفسِ گراموفون کو حرام نہیں کہہ سکتے، بلکہ حرمت کا حکم صرف اس طریق استعمال سے متعلق ہو گا جو شہوات کو اُبھارنے والا اور فواحش کی اشاعت کرنے والا ہے۔

ان اصولوں کو سامنے رکھ کر جب ہم اس سوال پر غور کرتے ہیں کہ لاؤڈ اسپیکر کے متعلق شرع کا حکم کیا ہے تو کوئی امر ہمیں اس نتیجے تک پہنچنے سے نہیں روکتا کہ اس آلے کا استعمال مستحسن ہے۔ یہ اُن اسبابِ عالم میں سے ایک سبب ہے جنھیں خدا نے ہمارے لیے پیدا کیا ہے۔ اس کا کام اس کے سوا کچھ نہیں کہ قدرتی طور پر جو آواز نکلتی ہے، یہ آلہ اسی آواز کو لے کر زیادہ بلند کر دیتا ہے۔ چونکہ اس پر حال ہی میں ہم کو دسترس حاصل ہوئی ہے، اس لیے اس کے متعلق کوئی حکم سنّت اور اجتہاداتِ متقدمین میں تلاش کرنا اصلاً غلط ہے۔ البتہ شرع نے جو اصول ہم کو کسی چیز کی اباحت یا حرمت معلوم کرنے کے لیے دیئے ہیں، ان کے لحاظ سے اس کے مطلقاً مباح ہونے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ رہے استعمالات، تو باطل کی آواز بلند کرنے اور فواحش کا بول بالا کرنے میں اس کا استعمال حرام ہے۔ جائز آوازوں کے بلند کرنے میں اس کا استعمال جائز ہے اور خدا کا نام بلند کرنے میں خدا ہی کی پیدا کی ہوئی اس طاقت سے کام لینا بالیقین مستحسن ہے۔ یہ بالکل ایک عجیب بات ہو گی کہ کفّار تو خدا کے مسخر کیے ہوئے اس خادم سے مدد لے کر باطل کا آوازہ بلند کریں، اور ہم حق کا آوازہ بلند کرنے کے لیے اس سے خدمت لینے میں تامّل کرتے رہیں۔

اب صرف ایک شک باقی رہ جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ نماز میں امام کے سوا کسی اور کی آواز پر مقتدیوں کا حرکت کرنا مفسدِ صلوٰۃ ہے، لہٰذا اگر لاؤڈ اسپیکر کی آواز پر مقتدی رکوع و سجود کریں گے تو ان کی نماز نہ ہوگی، لیکن یہ شک متعدد حیثیات سے غلط ہے۔

اوّلاً، لاؤڈ اسپیکر سے جو آواز نکلتی ہے وہ غیر امام کی آواز نہیں ہے بلکہ بعینہٖ وہی آواز ہے جو امام کے منہ سے نکلتی ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ بجلی کی طاقت سے وہ زیادہ بلند ہو جاتی ہے، اور اس لحاظ سے اس کی حیثیت قریب قریب اس گونج کی سی ہے جو مسجد کی محراب سے امام کی آواز پر بلند ہوتی ہے۔

ثانیاً اصولِ فقہ کا متفقہ مسئلہ ہے کہ التابع تابع۔ یعنی جو حکم متبوع کا ہے وہی تابع کا ہے۔ اسی قاعدے کی بنا پر بڑی جماعتوں میں جو مکبّر کھڑے کیے جاتے ہیں، ان کی آواز پر رکوع و سجود اور قیام و قعود کرنا مقتدیوں کے لیے جائز ہے، کیونکہ اگرچہ وہ غیر امام ہیں، مگر امام کے تابع ہیں، اس لیے ان کی آواز کا حکم امام کی آواز کا حکم ہے۔ پس اگر بالفرض لاؤڈ اسپیکر کی آواز غیر امام کی آواز بھی ہو تب بھی وہ تابع امام ہونے کی حیثیت سے اُس مقتدی کے مانند ہے جو صفوں کے درمیان تکبیر بلند کرنے کے لیے کھڑا کیا جاتا ہے بلکہ جب ہم زیادہ غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ تابع ہونے میں یہ آلہ مقتدی سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ مقتدی تو خود بھی آواز نکالنے پر قادر ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر جماعت میں کوئی منافق موجود ہو تو وہ امام کے خلاف تکبیریں بلند کر کے ہزاروں آدمیوں کی نمازیں خراب کر سکتا ہے، لیکن لاؤڈ اسپیکر اس قدر کامل طور پر امام کا تابع ہے کہ جب تک امام نہ بولے گا وہ بھی نہ بولے گا، جو آواز امام کی زبان سے نکلے گی، ٹھیک وہی آواز بلا ادنیٰ تغیر اس سے بھی بلند ہوگی، حتیٰ کہ امام کا لہجہ اور اس کا تلفظ تک جوں کا توں منتقل ہوگا، اور جو شخص امام کی آواز پہچانتا ہو وہ لاؤڈ اسپیکر کی آواز سن کر پہچان لے گا کہ یہ امام ہی کی آواز ہے۔ اتنے کمال درجے کے تابع کا حکم متبوع کے حکم سے کیسے مختلف ہو سکتا ہے؟ اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مکبّر نماز میں شریک ہوتا ہے، لیکن آلۂ مکبّر الصّوت شریکِ نماز نہیں ہوتا تو اسے ہم صرف یہ آیت یاد دلائیں گے کہ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَ لٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ (بنی

اسرائیل 44:17) قرآن کی رو سے تو مسلمان جب نماز پڑھتا ہے تو وہ تنہا نہیں پڑھتا بلکہ ساری کائنات اس کے ساتھ شریکِ نماز ہوتی ہے، اگرچہ ناواقفانِ راز اُن غیر ناطق اشیا کی نماز کو سمجھ نہیں سکتے۔

ثالثاً، اگر کوئی شخص اس جگہ آیت مذکورۃ الصدر کے اطلاق کو تسلیم نہ کرے اور آلۂ مکبّر الصّوت کو خارج از صلوٰۃ قرار دے کر اس کو تابعِ امام نہ مانے تو ہم کہیں گے کہ نماز میں غیر امام کی آواز پر حرکت کرنا مطلقاً مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے، مثال کے طور پر:

(۱) اگر آدمی نماز میں ہو اور کوئی سلام کرے تو اشارے سے جواب دینا مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔ ترمذی میں حضرت بلالؓ سے اور نسائی میں حضرت صہیبؓ سے مروی ہے کہ جب آنحضرتؐ کو حالتِ نماز میں سلام کیا جاتا تو آپؐ ہاتھ کے اشارے سے جواب دیتے تھے۔

(۲) نماز میں اگر کسی شخص سے کسی ضروری بات کے متعلق سوال کیا جائے تو اشارے سے جواب دینا بھی مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔ چنانچہ خلاصہ میں ہے مصلّی کو سلام کیا جائے اور وہ ہاتھ یا سر کے اشارے سے جواب دے، یا اسے کسی چیز کی خبر دے اور وہ سر کی حرکت سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کر دے، یا اس سے پوچھا جائے کہ کتنی رکعتیں پڑھی ہیں اور وہ انگلیوں کے اشارے سے بتا دے تو یہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔ (فتح القدیر، جلد اوّل، ص ۲۹۲)

(۳) اگر کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو اور کوئی اسے پکار دے اور وہ اس کو یہ بتانے کے لیے کہ میں نماز میں ہوں، زور سے لا الٰہ الا اللہ کہہ دے تو اس سے نماز میں کوئی خرابی نہیں آتی۔

(ہدایہ، باب ما یفسد الصلوٰۃ و ما یکرہ فیہا)

(۴) نبیؐ نماز میں جب کسی بچے کے رونے کی آواز سنتے تو نماز مختصر کر دیتے تھے تاکہ بچے کی ماں اگر شریک جماعت ہو تو وہ پریشان نہ ہونے پائے۔

(بخاری اور مسلم میں اس مضمون کی متعدد روایتیں ہیں)

(۵) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ارشاد ہے کہ جب نبیؐ کا مرض سخت ہو گیا تو آپؐ کے حکم سے حضرت ابوبکرؓ نماز پڑھانے لگے۔ ایک روز حضورؐ نے مرض میں کمی محسوس فرمائی اور نماز میں شریک ہونے کے لیے تشریف لے گئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے جب آپؐ کے آنے کی

آہٹ پائی تو پیچھے ہٹنے لگے، مگر آپؐ نے اشارے سے ان کو منع کیا۔ چنانچہ وہ اپنی جگہ کھڑے رہے اور آنحضرتؐ ان کی بائیں جانب جا کر بیٹھ گئے۔ (متفق علیہ)

(۶) مسجدِ قبا میں لوگ نماز پڑھ رہے تھے کہ تحویلِ قبلہ کی منادی اُن کے کانوں میں پہنچی اور انھوں نے اسی حالت میں اپنا رُخ کعبہ کی طرف پھیر دیا۔ رسول اللہؐ نے ان کے اس فعل کو نہ صرف جائز رکھا بلکہ پسند فرمایا۔ اسی سے فقہا نے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ اگر کوئی شخص سمتِ قبلہ سے ناواقف ہو اور گمانِ غالب کی بنا پر کسی رُخ پر نماز پڑھ رہا ہو، پھر اسی حالت میں کوئی اسے قبلہ کی صحیح سمت بتا دے، تو اسی وقت اس کو صحیح سمت کی طرف پھر جانا چاہیے۔

(ہدایہ باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا)

اسی طرح کی اور بھی بکثرت مثالیں احادیث و آثار میں موجود ہیں اور ان سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگر غیر مصلّی کے ذریعے سے بھی مقتدیوں کو امام کے رکوع و سجود اور قیام وقعود کی اطلاع پہنچے، اور وہ ذریعہ قابلِ اعتماد ہو تو اس کے مطابق حرکت کرنے سے نماز میں کوئی قباحت واقع نہیں ہوتی۔ قاطعِ صلوٰۃ وہ چیز ہے جو دراصل اس نوعیت کا فعل ہے جس میں آپ کو مشغول دیکھ کر ناواقف آدمی یہ گمان کرے کہ آپ نماز نہیں پڑھ رہے ہیں، یا پھر مصلّی کے درمیان ایسا معاملہ ہو جو مکالمہ اور تعلیم و تعلّم کی حد تک پہنچا ہوا ہو۔ چنانچہ مبسوط میں ہے:

كل عمل اذا نظر اليه الناظر من بعيد لا يشك انه فى غير الصلوٰة فهو مفسد لصلوٰته وكل عمل لو نظر اليه الناظر فربما يشتبه عليه انه فى الصلوٰة فذالك غير مفسد۔ (جلد اوّل، ص ۱۹۵)

ہر وہ عمل جسے دور سے دیکھ کر آدمی بلاشک یہ سمجھے کہ اس کا مرتکب نماز میں نہیں ہے، مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ اور ہر وہ عمل جسے دیکھنے کے باوجود آدمی یہ شُبہ کر سکتا ہو کہ وہ نماز میں ہے مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے۔

اور مبسوط ہی میں دوسری جگہ ہے:

فاما غير المقتدى اذا فتح على المصلى تفسد به صلوٰة المصلى و كذالك المصلى اذا فتح غير المصلى، لانه تعليم وتعلم والقارى اذا استفتح غيره فكانه يقول بعد ما قرأت ماذا فذكر نى والذى يفتح عليه كانه يقول بعد ما قرأت كذا فخذ

منی۔ (ص ۱۹۳)

اگر غیر مقتدی (خواہ الگ نماز پڑھ رہا ہو یا نماز نہ پڑھ رہا ہو) مصلّی کو لقمہ دے تو مصلّی کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اسی طرح اگر مصلّی غیر مصلّی کو لقمہ دے تب بھی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ یہ تعلیم و تعلّم ہے۔ قاری جب پڑھتے پڑھتے دوسرے سے لقمہ مانگتا ہے تو گویا وہ سامع سے کہتا ہے کہ اس کے بعد کیا ہے؟ مجھے یاد دلاؤ۔ اور لقمہ دینے والا گویا اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ اس کے بعد یہ ہے، یہ لو۔

یعنی اس طرح لقمہ دینا اور لقمہ لینا کلام کی حد میں آ جاتا ہے:

حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہؐ ایک دفعہ نماز پڑھا رہے تھے۔ حضرت فارعہ بن رافع کو چھینک آئی اور انھوں نے زور سے کہا: **الحمد للہ حمدًا کثیرًا طیبًا مبارکًا فیہ مبارکًا علیہ کما یحب ربنا ویرضی۔** نماز ختم ہونے کے بعد حضورؐ نے فرمایا: یہ کون تھا جس نے یہ فقرہ کہا تھا؟ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے! تیس سے زیادہ فرشتے اس قول کو لے جانے کے لیے ایک دوسرے سے بازی لے جانا چاہتے تھے۔ (ترمذی، ابوداؤد، نسائی) دوسری حدیث میں ہے کہ نبیؐ ایک مرتبہ اس حال میں نماز پڑھا رہے تھے کہ آپؐ کے کندھے پر ایک بچی (اُمامہ بنت ابی العاص[1]) بیٹھی ہوئی تھی۔ آپؐ جب رکوع میں جاتے تو اس کو اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو اسے پھر کندھے پر بٹھا لیتے۔ (بخاری و مسلم) اسی بنا پر فقہا نے مسئلہ نکالا ہے کہ اگر نماز میں بچے کو اُٹھائے رہے تو یہ فعل مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے۔ (عالمگیری) نیز حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ نبیؐ ایک دفعہ نماز پڑھا رہے تھے، اتنے میں ایک بچھو نے آپؐ کو کاٹ لیا اور اسی حالت میں آپؐ نے اپنی جوتی رکھ کر اس کو مار ڈالا۔ پھر آپؐ نے فرمایا کہ **اقتلوا الاسودین ولو کنتم فی الصلوٰۃ۔** یعنی بچھو اور سانپ کو مارو خواہ تم نماز ہی میں کیوں نہ ہو۔ (احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی)

پس جب کہ لاؤڈ اسپیکر کی آواز پر رکوع و سجود کرنا نہ فعلِ کثیر ہے، نہ تعلیم و تعلّم اور مکالمے کی تعریف میں آتا ہے، تو اس کے مفسدِ صلوٰۃ ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور جبکہ نماز میں بہت سے ایسے افعال کو بھی جائز رکھا گیا ہے جن کا نفسِ نماز سے کوئی تعلق بھی نہیں، تو

---

[1] یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نواسی تھیں، حضرت زینب بنت رسول اللہؐ کی بیٹی۔

فقط اتنی سی بات کہ ایک آلے کے ذریعے سے امام کے الفاظ کی نقل سن کر آدمی رکوع یا سجدہ میں چلا جائے کس طرح مفسدِ صلوٰۃ ہو سکتی ہے؟

یہ دلائل ہیں جن کی بنا پر نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال کو نہ صرف جائز بلکہ احسن سمجھتا ہوں اور میرا وجدان یہ گواہی دیتا ہے کہ رسول اللہؐ کے عہد میں یہ آلہ موجود ہوتا تو آپؐ یقیناً اس کو نماز اور اذان اور خطبے میں استعمال فرماتے، جس طرح آپؐ نے غزوۂ خندق میں خندق کھودنے کا ایرانی طریقہ بلا تامّل اختیار فرمایا۔ تاہم اگر کوئی عالمِ دین میری اس رائے کو دلائل شرعیہ سے (نہ کہ مقلدیت کے طعنوں سے) غلط ثابت فرما دیں تو مجھے اس سے رجوع کرنے میں بھی تامّل نہ ہوگا۔ ان اظن الا ظنًّا وما انا بمستیقن، وانما انا بشر اخطی واصیب، فانظرونی رأئی، فکلما وافق الکتاب والسنۃ فخذوا بہ وکلما لم یوافق الکتاب والسنۃ فاترکوہ۔

(ترجمان القرآن، جمادی الاخریٰ ۱۳۵۷ھ/ اگست ۱۹۳۸ء)

---

مذکورہ بالا بحث کو پڑھ کر ایک صاحب نے مولانا اشرف علی صاحب تھانوی مرحوم و مغفور کا، جو اس وقت بقیدِ حیات تھے، ایک فتویٰ بھیجا اور خواہش ظاہر کی کہ اس پر بھی اظہارِ رائے کیا جائے۔ فتویٰ حسبِ ذیل تھا:

سوال: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک مشین ایسی ایجاد ہوئی کہ مقرر کی آواز کو بہت فاصلے تک اُسی طرح پہنچا دیتی ہے جس طرح پاس کے اشخاص کو پہنچتی ہے۔ پس کیا جائز ہے کہ ان مشینوں کے ذریعے سے خطیب کی آواز کو تمام سامعین تک پہنچا دیا جائے۔

جواب: اوّل ایک قاعدہ سمجھ لیا جائے جو کہ عقلی بھی ہے اور نقلی بھی۔ اور فقہائے حنفیہ نے اس قاعدے پر بہت سے احکام کو متفرع کیا ہے۔ وہ یہ کہ جو مباح یا مندوب درجۂ ضرورت و مقصودیت فی الشرع تک نہ پہنچا ہو، اور اس میں کوئی مفسدہ باحتمال قریب محتمل ہو تو اس مباح یا مندوب کا ترک اور ان کا منع کرنا لازم ہے۔ عقلی ہونا تو اس کا ظاہر ہے اور قبولِ فقہا کے بعد اس کے ماخذِ نقلی کی نقل ضروری نہ تھی، مگر تبرعاً اس کو بھی نقل کرتا ہوں۔ سو

اس کے نقلی ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ؕ (الانعام 108:6) سبّ الہہ باطلہ مباح تو ضرور ہی ہے اور بعض حالات میں مندوب بھی، مگر مقصودِ مستقل نہیں۔ کیونکہ اس کی غایت دوسرے طریق سے بھی حاصل ہوسکتی ہے۔ یعنی حکمت و موعظت اور مجادلۂ حسنہ سے۔ اور اس میں مفسدہ سبّ مشرکین لِلالٰہ الحق کا ہے، اس لیے اس سے نہی فرما دی گئی ہے۔ اور اس قاعدے کی تمہید کے بعد جواب ظاہر کہ تبلیغِ صوت سامعینِ بعید تک شرعاً غیر ضروری ہے، کیونکہ بعیدین کو دوسرے غیر مخدوش ذریعے سے تبلیغ ممکن ہے، اور اس میں یہ مفسدہ محتمل کہ لوگ اس سے گنجائش سمجھ جاویں گے اس آلے کو لہو میں استعمال کرنے کی، یا دوسرے آلاتِ لہو کے استعمال کرنے کی۔ لہٰذا ترک اور منع لازم ہوگا۔ یہ تو اس وقت ہے جب خطیب سے مراد مطلق واعظ اور لیکچرار ہو۔ اور اگر اس سے مراد خطیب جمعہ و عیدین کا ہے تو اس وقت تبلیغِ صوت کا غیر ضروری ہونا اظہر ہے، اس لیے کہ خطبے میں حضور مقصود ہے نہ کہ سماعِ صوت، اور مفسدہ اقویٰ ہے، کیونکہ اس آلے کو مسجد میں داخل کرنا ہوگا جو کہ اس کے احترام کے خلاف ہے۔ نیز تشبُّہ ہے مجالسِ غیر مشروعہ کے ساتھ۔ اسی تشبُّہ کی بنا پر فقہا نے غرسِ اشجار فی المسجد کو منع فرمایا ہے اور تشبُّہ بالبیعہ والکنیسہ سے معلّل کیا ہے۔ واللہ اعلم!

**اس کے جواب میں حسبِ ذیل مضمون لکھا گیا:**

یہ ایک ایسے جلیل القدر عالم کا فتویٰ ہے جو اس وقت دنیائے اسلام کے ممتاز ترین علما کی صفِ اوّل میں ہیں۔ میرے علم کو ان کے علم سے وہ نسبت ہے جو ذرّے کو آفتاب سے ہوتی ہے۔ اگر اس نسبت کا لحاظ کروں تو مجھے نہ صرف یہ کہ اس پر کلام نہ کرنا چاہیے بلکہ اپنی تحقیق کو چھوڑ کر حضرت ممدوح کی تحقیق قبول کر لینی چاہیے، لیکن جب سَلف کے طریق پر نظر ڈالتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ وہاں مَنْ قَالَ کو نہیں بلکہ مَا قَالَ کو دیکھنے کا قاعدہ جاری تھا۔ شاگرد اُستاد کی تحقیق کے مقابلے میں، اور چھوٹے بڑے کی رائے کے مقابلے میں اپنی رائے اور تحقیق بے تکلف پیش کیا کرتے تھے۔ نہ اس زعم کے ساتھ کہ بڑوں کے علم سے ان کا علم زیادہ یا ان کے برابر ہے، بلکہ یہ سمجھ کر کہ حق کی تلاش و تحقیق ہر طالب علم پر فرض

ہے، اور اس تلاش و تحقیق میں اس کو شخصی عظمتوں سے خالی الذہن ہو کر نفسِ حقائق کو دیکھنا چاہیے۔ اُن کے نزدیک یہ ضروری نہ تھا کہ ایک شخص دوسرے شخص کے برابر یا اس سے زیادہ علم رکھتا ہو، تب ہی اس کے مقابلے میں اپنی تحقیق پیش کرے، ورنہ چپ رہے اور اپنی فکر و نظر کو معطّل کر کے اس کی تحقیق کو مان لے۔ اگر یہ ذہنیت اس زمانے میں ہوتی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مقابلے میں امام شافعیؒ اور امام شافعیؒ کے مقابلے میں امام احمدؒ کوئی مذہب اختیار ہی نہ فرماتے۔ یہ حضرات رُشد و ہدایت کے امام تھے اور ان کا طریقہ ہر زمانے میں طالبانِ علم کے لیے بہترین نشانِ راہ ہے، اس لیے ان کی پیروی کرتے ہوئے میں بھی حضرت مولانا تھانوی کے مقابلے میں اپنی علمی بے مائیگی کو جاننے کے باوجود اس فتوے پر کلام کر رہا ہوں۔

فتوے کی بنا جس قاعدے پر رکھی گئی ہے وہ یقیناً مسلّم ہے۔ صرف فقہائے حنفیہ ہی نے نہیں بلکہ دوسرے ائمۂ اسلام نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے۔ اور ایک آیت ہی نہیں بلکہ کتاب و سنت کی متعدد تصریحات اس کا ماخذ ہیں، لیکن یہ امر محلِ نظر ہے کہ آیا اس خاص جزئیہ میں بھی یہ قاعدہ جاری ہو سکتا ہے یا نہیں۔

آلۂ مکبّر الصّوت کو کسی حیثیت سے بھی آلۂ لہو نہیں کہا جا سکتا۔ آلۂ لہو کا اطلاق اصلاً تو اُس آلے پر ہوتا ہے جو لہو ہی کے لیے بنایا گیا ہو، اور اس کا کوئی دوسرا استعمال بجز لہو کے نہ ہو، مثلاً بانسری یا ہارمونیم۔ اور تبعاً اس کا اطلاق ایسے آلے پر بھی ہو سکتا ہے جو اگرچہ بجائے خود لہو کے لیے نہ بنایا گیا ہو، لیکن اس کا غالب استعمال لہو میں ہو، مثلاً گراموفون۔ مکبّر الصّوت ان دونوں صنفوں میں سے کسی صنف میں داخل نہیں۔ اس کا استعمال لہو اور غیر لہو دونوں میں ہوتا ہے، اور غیر لہو میں بہ نسبت لہو کے زیادہ ہوتا ہے۔ اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے شیشے کا گلاس کہ اس میں شراب بھی پی جاتی ہے اور حلال مشروبات بھی۔ یا بجلی کا لیمپ اور برقی پنکھا کہ یہ چیزیں تھیٹروں اور رقص خانوں اور فحش کدوں میں بھی استعمال ہوتی ہیں اور پاک مجلسوں اور مباح اغراض میں بھی۔ اب اگر ناجائز استعمال کی وجہ سے ان چیزوں کو آلۂ لہو یا آلۂ منکر نہیں کہا جا سکتا، تو مکبّر الصّوت کو بھی نہیں کہا جا سکتا۔ اگر گلاس اور پنکھے اور

لیمپ کے استعمال میں مجالسِ غیر مشروعہ سے تشبّہ نہیں ہے تو مکبّر الصّوت میں بھی نہیں ہے۔ اگر شیشے کا گلاس استعمال کرنے سے اس مفسدہ کا احتمال نہیں ہے کہ لوگ اس کو شراب نوشی میں استعمال کرنے کی گنجائش نکال لیں گے، اور اگر مسجدوں میں بجلی کی روشنی اور پنکھا لگانے سے یہ مفسدہ پیدا نہیں ہوتا کہ لوگوں کے لیے رقص خانوں میں جانے کی گنجائش نکل آئے گی تو مکبّر الصّوت کے استعمال میں بھی ایسے کسی مفسدہ کا احتمال نہیں۔ جب برقی پنکھے اور روشنی کے قمقمے لگانا احترامِ مسجد کے خلاف نہیں ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ مکبّر الصوت لگانا اہانتِ مسجد کا موجب ہو۔

اس میں شک نہیں کہ مکبّر الصّوت اِس زمانے میں زیادہ تر معروف کے بجائے منکر کی خدمت کر رہا ہے، لیکن آج کون سی چیز ہے جو منکر کی خدمت نہیں کر رہی ہے؟ قلم دوات سے لے کر چھاپے کی مشین، ریل، موٹر، ہوائی جہاز اور ریڈیو تک ہر چیز کا غالب استعمال آج فحشا و منکر ہی کے لیے ہو رہا ہے۔ ہر چیز سے ظلم وعصیان کی خدمت لی جا رہی ہے۔ ہر آلے اور ہر طاقت سے اُس تہذیب کو فروغ دیا جا رہا ہے، جس کی بنیاد ناخدا شناسی بلکہ خدا سے بغاوت پر رکھی گئی ہے۔ اس کی وجہ بجز اس کے کچھ نہیں کہ خدا کی پیدا کی ہوئی طاقتوں کو دریافت کرنے اور ان سے خدمت لینے کا سارا کام آج وہ لوگ کر رہے ہیں جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے۔ اور جو لوگ خدا پر ایمان رکھتے ہیں، انھوں نے اسبابِ عالم کو قابو میں لانے اور ان سے معروف کی خدمت لینے کا کام چھوڑ رکھا ہے۔ اسی وجہ سے پورا انسانی تمدّن ناپاک ہو گیا ہے اور دنیا کی ہر چیز آلۂ منکر بن کر رہ گئی ہے۔

اب اگر ہم ایک ایک چیز کو اس بنا پر چھوڑتے چلے جائیں کہ فلاں چیز آلۂ منکر ہے اور فلاں چیز کو استعمال کرنے سے فاسقین وظالمین کے ساتھ تشبّہ ہو جائے گا، تو ہمیں تمدّن ہی سے الگ ہو جانا پڑے گا، اور یہ مزید غلطی ہو گی۔ اس سے خدا پرستانہ تہذیب اور زیادہ مغلوب اور ظالمانہ و فاسقانہ تہذیب اور زیادہ غالب ہوتی چلی جائے گی، اس لیے کہ جو تہذیب مشینوں کے زور سے پھیل رہی ہو، اس کے مقابلے میں وہ تہذیب کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جو تمام کارگر ذرائع اور طاقتور اسباب سے خود ہی دست بردار ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ

موٹر پر دوڑنے والے کا مقابلہ چھکڑے پر چلنے والا نہیں کرسکتا۔ جو لوگ ریڈیو کے زور سے ایک سیکنڈ کے اندر باطل کی آواز کرۂ زمین کے ایک ایک کونے میں پہنچا دیں، اور کروڑہا کروڑ انسانوں کے خیالات کو ایک جنبشِ زبان سے مسموم کرکے رکھ دیں، اُن کے مقابلے میں وہ لوگ کیسے کامیاب ہوسکتے ہیں جو ایک جلسے کے سامعین تک بھی حق کی آواز پہنچانے میں خدا کی پیدا کی ہوئی ایک طاقت سے کام لیتے ہوئے جھجکتے ہیں؟ منکر کی آواز بلند کرنے والے تو ایک شخص کو بھی اپنی بات سنائے بغیر چھوڑنا پسند نہیں کریں گے اور معروف کی آواز بلند کرنے والوں کا اندازِ فکر یہ ہو کہ سامعینِ بعید تک تبلیغِ صوت شرعاً ضروری تو ہے نہیں، لہٰذا کیوں اس کی کوشش کی جائے؟

اس طرزِ عمل کا انجام جو کچھ ہوگا، بلکہ ہو رہا ہے اس کو ہر شخص بادنیٰ تامّل جان سکتا ہے۔ اس کے معنی دراصل یہ ہیں کہ ہم ایک ایک ہتھیار کو یہ کہہ کر پھینکتے جائیں کہ دشمن کے استعمال سے وہ گندہ ہوگیا ہے، اور دشمن ان سب ہتھیاروں کو اٹھا کر ہم پر حملہ کرتا چلا جائے۔

یہ ارشاد بالکل بجا ہے کہ دُور کے سامعین تک آواز پہنچانا شرعاً ضروری نہیں ہے، مگر یہ درست نہیں ہے کہ آواز پہنچانا اور سامعین کا اُسے سننا شریعت میں مقصودیت کا درجہ ہی نہیں رکھتا۔ نماز میں قرآن اسی لیے پڑھا جاتا ہے کہ مقتدی اس کو سنیں۔ خود قرآن میں اس مقصد کی تصریح موجود ہے کہ وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا (الاعراف 7:204) خطبہ بھی اسی لیے دیا جاتا ہے کہ لوگوں کو سنایا جائے، اور شارع نے اسی غرض سے خطبے کے وقت بات چیت سے منع کیا ہے۔ استماع کا مقصود ہونا تو نقلاً بھی ثابت ہے اور عقلاً بھی۔ ظاہر ہے کہ کلام اسی لیے ہوتا ہے کہ لوگ اس کو سنیں۔ منہ سے آواز اسی لیے نکالی جاتی ہے کہ کانوں تک پہنچے۔ اب رہا یہ امر کہ شارع نے اس کو ضروری کیوں نہیں قرار دیا؟ تو میں عرض کروں گا کہ یہ رخصت کے قبیل سے ہے۔ چونکہ اُس زمانے میں کوئی ایسا ذریعہ موجود نہ تھا جس سے دور تک آواز پہنچائی جاسکے، اور آج بھی ہر وقت ہر جگہ مکبّر الصّوت مہیا نہیں ہوسکتا، اس لیے استماع کو لازم نہیں کیا گیا کہ اس کے بغیر نماز ہی نہ ہو، یا حضورِ خطبہ کا ثواب ہی حاصل نہ ہوسکے گا، مگر اس نرمی اور رخصت کو جو محض طبعی موانع کا لحاظ کرکے عطا کی گئی ہے،

اس امر کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا کہ تبلیغِ صوت کا اہتمام سرے سے غیر ضروری ہے، حتیٰ کہ اگر اس کے لیے کوئی ذریعہ مہیا ہو جائے، تب بھی اسے قصداً ترک کر دیا جائے۔

آخر میں یہ بات بھی صاف کر دینا چاہتا ہوں کہ اس مسئلے پر میرے بار بار لکھنے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ مجھے خاص طور پر لاؤڈ اسپیکر سے کوئی دلچسپی ہے بلکہ دراصل میرا مقصد یہ ہے کہ سائنٹفک ایجادات اور تمدّنِ جدید کے آلات و وسائل کے متعلق مسلمان اپنا رویہ بدلیں۔ یہ آلات بجائے خود ناپاک نہیں ہیں۔ اصل میں وہ طریق استعمال ناپاک ہے جو مغرب کی باغیانہ تہذیب نے اختیار کر رکھا ہے۔ خداوندِ عالم نے جن چیزوں کو انسان کے لیے مسخر کیا ہے وہ بالیقین پاک و مطہر ہیں اور ان کی فطرت یہ چاہتی ہے کہ ان سے خدائی قانون کے مطابق کام لیا جائے، مگر ان پر دُہرا ظلم ہو رہا ہے کہ جن کے پاس خدائی قانون موجود ہے وہ ان سے کام نہیں لیتے، اور جو ان سے کام لے رہے ہیں، وہ شیطانی قانون کے متبع ہیں۔

ترجمان القرآن

(رجب ۱۳۵۷ھ۔ ستمبر ۱۹۳۸ء)

---

# دیہات میں نمازِ جمعہ

پنجاب کے ایک دین دار بزرگ اپنے ایک عنایت نامے میں تحریر فرماتے ہیں:

”علمائے احناف جمعہ کے لیے شہر کی شرط ابھی تک لگائے جاتے ہیں۔ حالانکہ شہروں کی حالت اب ایسی ہوگئی ہے کہ وہاں دیہاتی مسلمانوں کو (جو تمدّنِ جدید کے مکروہات سے ابھی بہت کچھ محفوظ ہیں) جانے سے جس قدر روکا جائے، اتنا ہی بہتر ہے۔ میں ایک موضع کا مالک ہوں جس میں مسجد تعمیر کی ہے، اور ایک مکتبِ دینیات جاری کیا ہے۔ اردگرد کے دیہات میں تھوڑی اسلامی آبادی ہے۔ وہ جمعہ کے جمعہ یہاں نماز کو آجاتے ہیں اور قرآن شریف کا درس، جمعہ کا خطبہ اور کچھ وعظ سن جاتے ہیں۔ مدرسِ مکتب نماز یاد کراتا ہے اور جن کو صحیح یاد نہیں اُن کی نماز صحیح کراتا ہے۔ رمضان شریف میں مجمع بہت زیادہ ہوجاتا ہے۔ مگر علما اس جگہ کے جمعہ کو جائز نہیں بتاتے۔ میں جمعہ کی نماز بند کردُوں تو یہ لوگ ہرگز شہر کو نہ جائیں گے۔ اگر ان کو کہا جائے کہ یہاں جمعہ نہیں ہوسکتا، جمعہ کے روز یہاں آکر ظہر کی نماز پڑھ جایا کرو تو اسے کوئی نہیں مانتا۔ جمعہ کی عظمت اور ثواب ہی کا اثر ہے، جس کے باعث یہ لوگ آٹھویں روز نماز پڑھنے آجاتے ہیں۔ مجھے فکر ہے کہ اگر یہاں جمعہ کی نماز نہ ہوئی تو دیہات کے لوگ اس تعلیم اور وعظ سے بھی محروم ہوجائیں گے۔ یہاں سے قریب چند میل کے فاصلے پر ایک شہر ہے جہاں کئی مسجدوں میں جمعہ ہوتا ہے، مگر وہاں کوئی عالم صحیح خیالات کا نہیں جس سے کسی مفید تحریک کی اُمید ہو۔ اور شہر کے بازاروں میں سب کچھ وہی ہے جو آج سب جگہ ہے۔ اور کچھ نہیں تو جو دیہاتی وہاں جائے گا وہ کچھ نہ کچھ فضول خرچی تو کرہی آئے گا۔ میری خواہش ہے کہ جناب اس کے متعلق ضرور کچھ نہ کچھ تحریر فرمائیں۔

دیہات میں نمازِ جمعہ قائم کرنے کا مسئلہ ایک سخت اختلافی مسئلہ ہے اور اس پر قدیم

زمانے سے اختلاف چلا آ رہا ہے۔ ایسے مسائل میں کوئی ایسی بحث تو نہیں کی جا سکتی جو اختلافات کو بالکل رفع کر دے۔ البتہ میں کوشش کروں گا کہ اس مسئلے میں میرے نزدیک جو مسلک درست ہے، اُسے واضح طور پر بیان کر دوں۔

سب سے پہلے ضروری ہے کہ جمعہ کی شرعی حیثیت، اور اقامتِ جمعہ سے شارع کے مقصود کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔ پھر یہ دیکھا جائے کہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہؐ میں اقامتِ جمعہ کے متعلق کیا ہدایات دی گئی ہیں اور ان ہدایات میں کیا مصالح پوشیدہ ہیں۔ نیز اس امر کی تحقیق بھی کی جائے کہ ان ہدایات کی بنا پر اقامتِ جمعہ فی القریٰ کے جواز اور عدمِ جواز میں ائمہ مجتہدین کے درمیان جو اختلافات ہوئے ہیں، ان میں سے ہر ایک گروہ نے شارع کے پیشِ نظر مقاصد و مصالح کو کس حد تک ملحوظ رکھا ہے۔ اس کے بعد ہی یہ بات بخوبی سمجھ میں آ سکے گی کہ اب انھی مقاصد و مصالح کا لحاظ کرتے ہوئے جواز و عدمِ جواز میں سے کون سا پہلو اختیار کرنا زیادہ صحیح اور مناسب ہوگا۔

## اسلام کی اجتماعیت

شریعتِ اسلامی کے احکام میں تدبّر کرنے سے یہ بات ہم کو واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ شریعت صرف انفرادی اصلاح و تزکیہ ہی کو اپنا آخری اور انتہائی مقصود نہیں بناتی ہے بلکہ اصلاح یافتہ اور تزکیہ شدہ افراد کو باہم جوڑ کر متقین و صالحین کی ایک ایسی جماعت بھی بنانا چاہتی ہے جو زمین میں خلافتِ الٰہی کے فرائض کو ادا کرے، اور ایک ایسا تمدّن وجود میں لائے جس میں انسانی فطرت کی بھلائیوں کو نشو و نما دینے اور برائیوں کو دبا دینے کی قوت ہو۔ یہ چیز شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے تمام احکام کا رجحان خالص انفرادیت کے بجائے اجتماعیت کی طرف ہے۔ وہ اگرچہ اپنی پوری قوت افراد کے تزکیے و تصفیے پر صرف کرتی ہے، مگر اس کام میں اُس کے پیشِ نظر محض فرد کو بحیثیت فرد ہی کے پاک کر دینا نہیں ہوتا، بلکہ اسے پاک کر کے ایک بہترین سوسائٹی کی رکنیت اور کارکنی کے لیے تیار کرنا بھی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے افراد کے لیے جتنی تدبیریں اختیار کی ہیں، وہ کم و بیش سب کی سب ایسی ہیں جو فرداً فرداً ان کا تزکیہ بھی کرتی ہیں اور اس

کے ساتھ اُن کو باہم جوڑ کر ایک اعلیٰ درجے کی جماعت بھی بناتی ہیں۔

مثال کے طور پر روزے کو لیجیے! یہ بجائے خود صرف فرد کے تزکیۂ نفس کا ذریعہ ہے، لیکن شارع نے ایک ہی زمانے میں ۳۰ دن کے روزے تمام مسلمانوں پر فرض کیے تاکہ وہ اس مزکّٰی و مطہر حالت میں اس اجتماعی عبادت کے ذریعے سے صالحین و متقین کی ایک جماعت بن جائیں۔ زکوٰۃ کو دیکھیے! اس کی تو بنیاد ہی اجتماعیت پر ہے۔ یہ ایک نفس کا تزکیہ ہی اس طرح کرتی ہے کہ وہ دوسرے نفس یا نفوس کی امداد و اعانت کرے۔ حج کو دیکھیے! اس میں اجتماع کا پہلو اس قدر نمایاں ہے کہ اس کو نمایاں کرنے کی حاجت ہی نہیں۔ ان سب کے بعد نماز کو لیجیے! جو ان سب سے زیادہ اہم ہے اور افراد کو صلاح و تقویٰ کی تربیت دینے کے لیے سب سے زیادہ کارگر تدبیر ہے۔ وہ ہر روز پانچ مرتبہ وہ کام کرتی ہے جو سال میں تیس مرتبہ روزہ، اور سال میں ایک مرتبہ قربانی اور عمر بھر میں ایک مرتبہ حج کرتا ہے۔ اس عبادت میں بھی شارع نے تربیتِ افراد کے ساتھ مدنیتِ صالحہ کی تاسیس اور جماعتِ متقین کی تنظیم کا مقصد پیشِ نظر رکھا ہے۔ وہ روزانہ پانچ مرتبہ نماز کو با جماعت ادا کرنے کا حکم دیتا ہے تاکہ کم یا زیادہ جتنے بھی مسلمان کہیں جمع ہوں، یا جمع ہو سکتے ہوں، وہ سب مل کر فریضہ ادا کریں۔ پھر وہ ہفتے میں ایک مرتبہ ایک خاص وقت اس غرض کے لیے مقرر کرتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ مسلمان یک جا مجتمع ہوں اور مل کر با قاعدگی کے ساتھ اللہ کا ذکر سنیں اور اس کی عبادت بجا لائیں۔ اس ہفتہ وار اجتماع کے بعد وہ ہر سال اختتامِ ماہِ صیام اور یادگارِ اُسوۂ ابراہیمی جیسے اہم نفسیاتی مواقع پر ان کو اجتماعِ عام کی دعوت دیتا ہے تاکہ اسی عمارت کی تکمیل ہو جس کی نماز پنجگانہ تاسیس کرتی ہے اور نمازِ جمعہ توسیع و ترصیص۔

## فرضیّتِ جمعہ کی حکمت

اس بیان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تمام فرض عبادات میں شارع کا رجحان اجتماعیّت کی جانب ہے، اور وہ ان میں سے ہر ایک میں موقع و محل کی مناسبت کے لحاظ سے انفرادیت اور انتشار کو زیادہ سے زیادہ گھٹانے اور اجتماعیّت کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کی کوشش کرتا ہے۔ نمازِ پنجگانہ میں اس کا موقع نہ تھا کہ جماعت کو فرض کر دیا جاتا، کیونکہ ہر

روز ہر شخص کے لیے پانچ مرتبہ جماعت کے التزام کو فرض کر دینے میں بہت زیادہ حرج تھا، اس لیے صرف جماعت کی تاکید کر کے چھوڑ دیا گیا اور اجازت دے دی گئی کہ اگر کوئی شخص کسی وقت کی نماز باجماعت ادا نہ کر سکے تو تنہا پڑھ لے۔ یہ ڈھیل جو شخصی حالات و ضروریات کے لحاظ سے دی گئی تھی، اس کی تلافی کے لیے ہفتے میں ایک مرتبہ ایک ایسی نماز فرض کر دی گئی جو بغیر جماعت کے ادا ہی نہیں ہوتی۔ یہی نمازِ جمعہ ہے۔ اور یہ فرض چونکہ اس رعایت کے نقصان کو پورا کرنے کے لیے عائد کیا گیا ہے جو نمازِ پنجگانہ میں انفرادیت اور انتشار کو ایک حد تک راہ دیتی ہے، اس لیے شارع کا منشا یہ ہے کہ اس فرض کو ادا کرنے میں زیادہ سے زیادہ اجتماع ہو اور جہاں تک ہو سکے تفریق و انتشار کو دور کیا جائے۔

## فرضِ جمعہ کی اہمیت

اب آپ سمجھ سکتے ہیں کہ جمعہ کی فرضیّت پر کتاب و سنت میں اس قدر زور کیوں دیا گیا ہے اور اس کی اقامت کو اتنی اہمیّت کس لیے دی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۭ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ⑨ الجمعہ 9:62

اے ایمان لانے والو! جب جمعہ کے روز نماز کے لیے پکارا جائے تو دوڑو خدا کی یاد کی طرف اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔ یہ تمھارے لیے بہتر ہے، اگر تم جانتے ہو۔

نبیؐ فرماتے ہیں:

لقد هممت ان امر رجلا يصلي بالناس ثم احرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم۔ (مسلم، احمد)

میرا جی چاہتا ہے کہ اپنی جگہ کسی کو نماز پڑھانے کے لیے کھڑا کر جاؤں اور ان لوگوں کے گھروں کو آگ لگا دوں جو جمعہ کی نماز کے لیے نہیں آتے۔

من ترك الجمعة من غير ضرورة كتب منافقا في كتاب لا يمحى ولا يبدّل (رواه الشافعی)

جو شخص بلا ضرورت جمعہ چھوڑ دے، اس کا نام منافق کی حیثیت سے اس کتاب میں لکھا جائے گا

جس کا لکھا نہ مٹایا جا سکتا ہے، نہ بدلا جا سکتا ہے۔

**من کان یؤمن باللہ والیوم الاخر فعلیہ الجمعۃ...فمن استغنی بلھو او تجارۃ استغنی اللہ عنہ واللہ غنی حمید۔** (دارقطنی)

جو کوئی اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتا ہو، اس پر جمعہ کے دن نمازِ جمعہ لازم ہے...... پھر جو کسی کھیل تماشے یا کاروبار کی خاطر اس سے لاپروائی برتے، اللہ اس سے بے نیازی برتے گا اور وہ پاک بے نیاز ہے۔

**لینتھن اقوام عن ودعھم الجمعات او لیختمن اللہ علی قلوبھم ثم لیکونن من الغافلین۔** (مسلم)

لوگ جمعہ کی نمازیں ترک کرنے سے باز آ جائیں ورنہ اللہ ان کے دلوں پر مہر لگا دے گا۔ پھر وہ غفلت میں مبتلا ہو کر رہیں گے۔

**من سمع النداء یوم الجمعۃ ولم یاتھا ثم سمع النداء ولم یاتھا ثلاثا طبع علی قلبہ فجعل قلب منافق۔** (طبرانی)

جس نے جمعہ کی اذان سنی اور نماز کے لیے نہ آیا، پھر دوسرے جمعہ اذان کی آواز سنی اور پھر نہ آیا۔ اسی طرح مسلسل تین جمعہ تک کرتا رہا، اس کے دل پر مُہر لگا دی جاتی ہے اور اس کا دل ایک منافق کا دل بنا دیا جاتا ہے۔

غور کیجیے! یہ جمعہ کے لیے دوڑنے اور کاروبار چھوڑنے کی تاکید کیوں ہے؟ یہ نبی کریمؐ جیسے رؤف و رحیم انسان کے دل میں تارکینِ جمعہ کے گھروں کو آگ لگا دینے کا جذبہ کس لیے پیدا ہوتا ہے؟ آخر جمعہ میں کیا ہے جس کی وجہ سے ترکِ جمعہ اور نفاق کو ہم معنی قرار دیا گیا اور اس پر اتنی سخت وعیدیں بیان فرمائی گئیں؟ اس کی علت بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ جمعہ کی اقامت سے دراصل اُمتِ مسلمہ کا قوام ہے۔ اس سے نماز پنجگانہ کے مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ یہ اسلام کے اُس مقصدِ عظیم کی تحصیل کا ایک اہم ذریعہ ہے جو حیاتِ دنیا کی حد تک اس کا منتہائے مطلوب ہے، یعنی مدنیتِ فاضلہ کی تاسیس اور جمعیتِ صالحہ کی تشکیل۔ اس کا ضائع ہونا گویا اسلام کے مقصد کا ضائع ہونا ہے اور اس کی بنا کو صدمہ پہنچنا گویا اسلام کی عمارت کو صدمہ پہنچنا ہے۔

## دو اصولی باتیں

یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا، اس سے دو باتیں معلوم ہو گئیں:

ایک یہ کہ جمعہ کی فرضیت عام نمازوں کی فرضیت سے زیادہ مؤکد ہے اور اس کی اقامت اسلام کے مقاصدِ اصلیہ کی تکمیل کے لیے غایت درجہ اہمیت رکھتی ہے، لہٰذا فروعی و اجتہادی مسائل میں ان پہلوؤں سے بچنا اولیٰ ہے جن سے جمعہ ضائع ہوتا ہے اور ان پہلوؤں کو اختیار کرنا انسب ہے جن سے جمعہ قائم ہوتا ہو۔

دوسرے یہ کہ اقامتِ جمعہ میں شارع کے پیشِ نظر مدنیت و اجتماعیت ہے، اور وہ اس ذریعے سے انتشار دُور کر کے اہلِ ایمان کو اجتماع کی طرف لانا چاہتا ہے۔ لہٰذا جمعہ کو قائم کرنے میں اس امر کو خاص طور پر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ جماعتیں منتشر نہ ہوں بلکہ زیادہ سے زیادہ اجتماع ہو۔

## عملی تفصیلات جو متفق علیہ ہیں

اب آگے بڑھیے! کتاب اللہ میں جمعہ کی فرضیت اور اس کی تاکید تو اس قوت کے ساتھ بیان کی گئی ہے کہ اس کی طرف دوڑنے اور اس کے لیے سب کاروبار چھوڑ دینے کا حکم ہے، مگر ان سوالات پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی کہ نماز کب پڑھی جائے؟ کہاں پڑھی جائے؟ کون پڑھے اور کون نہ پڑھے؟ کن حالات میں پڑھی جائے اور کن میں نہ پڑھی جائے؟ ان سب سوالات کو رسولؐ اللہ کی ہدایت پر چھوڑ دیا گیا اور اہلِ ایمان سے صرف اس قدر کہنے پر اکتفا کیا گیا کہ اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ ؕ (الجمعہ 9:62) جب پکارا جائے جمعہ کی نماز کے لیے تو خدا کی یاد کی طرف دوڑو اور کاروبار چھوڑ دو۔

مذکورہ بالا سوالات کے متعلق تفصیلی ہدایات ہم کو رسولؐ اللہ کے ارشادات اور آپؐ کے متواتر عمل سے ملتی ہیں۔ اور مزید روشنی اُن بزرگوں کے اقوال و اعمال سے حاصل ہوتی ہے جنھوں نے براہِ راست حضورؐ سے تعلیم پائی تھی۔ ان ذرائع سے ہم کو قطعی طور پر جو باتیں

معلوم ہوتی ہیں، وہ یہ ہیں:

(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ نے جمعہ کی نماز ہمیشہ ظہر کے وقت پڑھی ہے۔ لہٰذا جمعہ کا وقت ظہر کا وقت ہے۔

(۲) آپؐ نے اور آپؐ کے صحابہ نے کبھی خطبے کے بغیر جمعہ نہیں پڑھا، لہٰذا جمعہ کی نماز کے ساتھ خطبہ ضروری ہے۔

(۳) جمعہ کی فرضیت سے غلام، عورتیں، بچے، مسافر اور مریض مستثنیٰ ہیں۔ فرض جن پر عائد ہوتا ہے وہ صرف ایسے عاقل و بالغ مرد ہیں جو آزاد ہوں اور صحیح و تندرست ہوں۔

(۴) عہدِ نبویؐ اور عہدِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں جمعہ کبھی ویرانوں اور جنگلوں اور عارضی فرودگاہوں اور کیمپوں میں نہیں پڑھا گیا، لہٰذا اقامتِ جمعہ کے لیے ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں مستقل آبادی ہو۔

(۵) جمعہ کبھی پرائیویٹ مکانوں میں نہیں پڑھا گیا بلکہ ہمیشہ ایسی جگہ پڑھا گیا ہے جہاں ہر مسلمان کو حاضر ہونے کی آزادی ہو۔ لہٰذا جمعہ کے لیے اذنِ عام ضروری ہے۔

## اختلافات اور ان کے وجوہ

یہ وہ اُمور ہیں جن پر تمام اُمت کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ قطعی طور پر ثابت ہے۔ ان کے علاوہ جتنے جزئی اُمور ہیں، ان میں سے کوئی بھی قطعی طور پر ثابت نہیں ہے۔ اسی لیے ان میں فقہا کے درمیان بکثرت اختلافات ہوئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ نصاب جماعت کیا ہو؟ جمعہ کون قائم کرے؟ خطبے دو ہونے چاہییں یا ایک ہی کافی ہے؟ وغیرہ

اسی قبیل سے ایک سوال یہ بھی ہے کہ جمعہ کے لیے کس قسم کی بستی ہونی چاہیے اور اُس بستی سے کتنے فاصلے تک کے لوگوں کو نماز کے لیے آنا چاہیے۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ ایسے قریوں میں جمعہ ناجائز ہے جن کے باشندے گرمی جاڑے میں کہیں اور منتقل ہو جاتے ہوں۔ ان کے سوا ایسے تمام قریوں میں جمعہ کی نماز ہو

سکتی ہے جن میں چالیس یا اس سے زیادہ عاقل و بالغ آزاد مرد موجود ہوں۔ اس کی تائید میں وہ اُس ہدایت سے استدلال کرتے ہیں جو ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مدینہ کے بعد پہلا جمعہ جو پڑھا گیا وہ بحرین کے ایک قریہ جُواثی میں تھا۔ نیز یہ روایت بھی ان کے دلائل میں سے ہے کہ حضرت عمرؓ نے اہلِ بحرین کے استفسار کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ جمعہ ادا کرو جہاں کہیں بھی ہو، مگر ان میں سے پہلی روایت میں محض قریہ کا لفظ ہے جس کا کوئی مفہوم متعین نہیں۔ کم از کم اس سے چالیس مردوں کی قید تو کسی طرح نہیں نکلتی۔ اور ہم کچھ نہیں جانتے کہ امام صاحب کے نزدیک اس قید کا ماخذ کیا ہے۔ رہی دوسری روایت تو وہ جس قدر امام صاحب کی تائید میں ہے، اسی قدر ان کے خلاف بھی ہے۔ اس سے تو جنگل اور ویرانے میں بھی اقامتِ جمعہ کا جواز نکالا جا سکتا ہے، حالانکہ امام صاحب اس کے ناجائز ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔

امام احمد کا مسلک امام شافعی سے ملتا جلتا ہے اور ان کے دلائل بھی وہی ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک جمعہ کی نماز ہر ایسے قریہ میں ہوسکتی ہے جس کی آبادی مستقل ہو، خواہ اس کی آبادی چالیس مردوں سے بھی کم ہو۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ جمعہ صرف مصر یعنی شہر میں قائم کیا جا سکتا ہے۔ دیہات میں قائم کرنا جائز نہیں۔

## مصرِ جامع کی شرط اور اس کی تشریح

حنفیہ نے جمعہ کے لیے جو مصرِ جامع کی شرط لگائی ہے، اس کے حق میں اُن کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحٰی الا فی مصر جامع[1] نیز وہ اس بات سے بھی دلیل لاتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے جب ممالک فتح کیے تو دیہات میں کہیں بھی منبر نصب نہیں کیے۔ یہ گویا جمعہ کے لیے مصر کے شرط ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔

---

(۱) اس روایت کو ابن ابی شیبہ نے اپنی تصنیف میں اور عبدالرزاق نے اپنی مسند میں نقل کیا ہے، لیکن دونوں کے ہاں یہ حضرت علیؓ کے اپنے قول ہی کی حیثیت سے ہے۔ نبی کریمؐ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا گیا۔

لیکن مصر کی تعریف میں خود حنفیہ کے درمیان اختلافات ہیں، حتیٰ کہ خود امام ابوحنیفہؒ کے بھی دو مختلف قول ہیں۔ مثال کے طور پر چند اقوال ملاحظہ ہوں:

(۱) مصرِ جامع وہ ہے جہاں امیر اور قاضی ہو جو احکام نافذ کرے اور حدود جاری کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔

(۲) مصر وہ ہے جہاں کی سب سے بڑی مسجد میں اگر سب باشندے جمع ہوں تو نہ سما سکیں۔

(۳) مصر اس جگہ کو کہتے ہیں، جہاں بازار اور سڑکیں اور محلّے ہوں اور کوئی ایسا حاکم ہو جو ظالم سے مظلوم کا انصاف لے، اور کوئی عالم ایسا ہو جس کی طرف مسائل میں رجوع کیا جا سکے۔

(۴) امام جس مقام کو مصر قرار دے اور اقامتِ جمعہ کا حکم دے، وہی مصر ہے۔

(۵) مصر وہ ہے جہاں ہر پیشے کا آدمی اپنے پیشے سے بسر اوقات کر سکتا ہو۔

(۶) جس کی آبادی دس ہزار ہو، صرف اسی جگہ کو مصر کہا جا سکتا ہے۔

(۷) جس کی آبادی تین ہزار سے کم نہ ہو، وہ مصر ہے۔

اس قسم کی بیسیوں تعریفیں اور بھی ہیں جو فقہا نے بیان کی ہیں۔

اب یہ امر غور طلب ہے کہ اوّل تو ''مصر'' کے شرط ہونے پر اُمت کا اجماع نہیں ہے، بلکہ محدثین اور فقہا کی ایک کثیر جماعت اس سے اختلاف رکھتی ہے۔ دوسرے یہ شرط اگر ثابت بھی ہو تو واضح طور پر یہ معلوم نہیں کہ مصر کہتے کس کو ہیں۔ ایسی حالت میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس قسم کی مختلف فیہ اور مبہم شرط کے فقدان پر کیا نمازِ جمعہ جیسے مؤکد اور اہم فریضے کو مسلمانوں کی آبادی کے ایک کثیر حصے پر سے ساقط قرار دینا مناسب ہے؟ میں سمجھتا ہوں ایک طرف تقویٰ اور دوسری طرف تفقّہ اس کا مقتضی ہے کہ اسقاطِ فرض کا فتویٰ دینے سے پہلے ہم یہ تحقیق کرنے کی کوشش کریں کہ ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ کے اختلافات کا منشا کیا ہے، وہ جمعہ کے معاملے میں شارع کا مقصد کیا سمجھتے ہیں، اور اسے پورا کرنے کے لیے جو عملی شکلیں انھوں نے اختیار کی ہیں، ان کی اندرونی حکمت کیا ہے۔ شاید کہ اس طرح ہمیں ایک ایسا معتدل مسلک ہاتھ آ جائے جس سے ہماری آبادیوں کا ایک بڑا حصہ جمعہ کی برکات سے متمتع ہو سکے۔

## اختلافات کا اصل منشا

جیسا کہ ہم اوپر عرض کر چکے ہیں اقامتِ جمعہ میں دو اُمور بنیادی اہمیت رکھتے ہیں:

ایک جمعہ کی فرضیت، جو عام نمازوں سے بھی زیادہ مؤکد ہے اور ہر عاقل و بالغ، آزاد اور تندرست مرد پر عائد ہوتی ہے۔

دوسرے اجتماعیت، جس کا مقصد انتشار کو دور کرنا اور مسلمانوں کے درمیان زیادہ سے زیادہ اجتماع اور تالف پیدا کرنا ہے۔

ائمۂ مجتہدین میں سے ہر ایک نے ان دونوں پہلوؤں پر نظر رکھی ہے اور دونوں کو مرعی رکھنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس معاملے میں اشکال یہ واقع ہوتا ہے کہ بعض حالات میں یہ دونوں پہلو جمع نہیں ہو سکتے۔ اگر فرضیت پر زیادہ زور دیا جاتا ہے تو اجتماعیت کا پہلو چھوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ فرضیت کا تقاضا یہ ہے کہ دو چار آدمی بھی جہاں موجود ہوں، وہیں فرض ادا کر دیا جائے۔ اگر اجتماعیت پر زیادہ زور دیا جاتا ہے تو فرضیت کا پہلو کمزور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں کافی اجتماع نہ ہو، وہاں افراد پر سے فرض ساقط کر دیا جائے۔ ائمۂ مجتہدین نے اس اشکال کو دور کرنے کے لیے دونوں پہلوؤں میں توازن پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

امام شافعی اور امام احمد نے چالیس آدمیوں کے اجتماع کو جمعہ کے لیے کافی سمجھا اور ہر ایسے قریہ میں اقامتِ جمعہ کا حکم دے دیا جہاں اجتماع کا یہ نصاب پورا ہوتا ہو۔ اس کے ساتھ انھوں نے یہ بھی فتویٰ دیا کہ اس قریہ سے جہاں جہاں تک اذان کی آواز پہنچتی ہو، وہاں کے ہر بالغ اور آزاد مرد پر نماز کے لیے آنا فرض ہے۔

امام مالک نے اجتماع کے لیے کم از کم ۱۲، آدمیوں کی موجودگی کو کافی قرار دیا، لہٰذا ان کے مسلک کی بنیاد پر نسبتاً زیادہ چھوٹے قریوں میں بھی اقامتِ جمعہ کا حکم دیا گیا اور ان سب لوگوں پر جمعہ کی حاضری لازمی قرار دے دی گئی جو مقامِ جمعہ سے چھے میل کی حد میں ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ نے محسوس کیا کہ اس طرح قریہ قریہ میں اقامتِ جمعہ کی اجازت دینے سے انتشار پیدا ہوتا ہے اور اجتماع سے شارع کا جو مقصد ہے وہ پوری طرح حاصل نہیں

ہوتا۔ انھوں نے یہ بھی دیکھا کہ عراق و شام وغیرہ ممالک میں جہاں عہدِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار اس وقت بالکل تازہ تھے، کہیں دیہات میں نہ منبر پائے جاتے ہیں اور نہ جامع مسجدوں کا پتا چلتا ہے۔ اُن تک حضرت علیؓ کا وہ اثر بھی پہنچا جس میں تصریح ہے کہ جمعہ صرف امصار (شہروں) میں قائم کیا جائے۔ انھوں نے یہ بھی سنا کہ جب حجاج بن یوسف نے اَہواز میں جمعہ قائم کیا تو امام حسن بصری نے فرمایا: لعن اللہ الحجاج یترك الجمعة فی الامصار ویقیمها فی حلاقیم البلاد۔ خدا کی لعنت ہو حجاج پر! یہ کم بخت شہروں کو چھوڑ کر ملک کے گوشوں میں جمعہ قائم کرتا ہے۔ ان سب باتوں پر نظر کر کے انھوں نے فتویٰ دیا کہ ہر علاقے کے صدر مقام میں جمعہ قائم کیا جائے اور جن جن لوگوں پر جمعہ کا فرض عائد ہوتا ہو، وہ تین تین میل کے مضافات سے صدر مقام پر اکٹھے ہو جایا کریں۔

## مسلکِ حنفی کے اصل منشا کی تحقیق

اب ہمیں ایک نظر اُس زمانے کے حالات پر بھی ڈالنی چاہیے۔ وہ اسلامی حکومت کا زمانہ تھا۔ جگہ جگہ پرگنوں اور قصبوں میں قاضی اور اصحابِ شُرطہ (تھانے دار) مقرر تھے جو خصومات کے فیصلے کرتے اور مظالم کی داد رسی کرتے تھے۔ ایک کثیر جماعت کے مجتمع ہونے میں چونکہ فتنہ وفساد پیدا ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے، اس لیے اجتماع کی غرض سے ایسی ہی جگہ زیادہ مناسب تھی جہاں امن قائم کرنے والے موجود ہوں۔ پھر اکابر احناف کا زمانہ وہ تھا جب عراق اور الجزیرہ اور فارس وغیرہ ممالک کی آبادی بہت زیادہ اور گھنی تھی۔ قصبات اور دیہات کثرتِ آبادی کے سبب سے باہم پیوستہ ہو گئے تھے۔ تمدّن بھی انتہائی عروج پر تھا۔ صنعت وحرفت اور تجارت کے فروغ نے قصبوں کو بھی شہر بنا دیا تھا۔ انھی وجوہ سے ''شہر'' کی وہ تعریفیں کی گئیں جو آپ نے اوپر دیکھی ہیں۔ ورنہ فی نفسہٖ قاضی اور کوتوال کو، یا بازار اور سڑکوں کو، یا دس ہزار اور تین ہزار کی آبادی کو فرضیّتِ جمعہ کے اشتراط میں کوئی بھی دخل نہیں ہے۔ اصل شرط ''مصر'' ہے اور اس کے مدلول کو متعین کرنے کے لیے ہر فقیہ مجتہد نے وہ خصوصیات بیان کی ہیں جو اس کے پیشِ نظر اَمصار میں پائی جاتی تھیں۔

ان خصوصیات سے قطع نظر کر کے اگر دیکھا جائے کہ وہ چیز کیا ہے جس کی بنا پر ''مصر''

کو شرطِ جمعہ قرار دیا گیا ہے، تو معلوم ہوگا کہ وہ ''مرکزیت'' کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ جو مقام کسی علاقے میں مرکزی حیثیت رکھتا ہو، یا جمعہ کی غرض کے لیے مرکزی مقام ٹھیرا لیا جائے، وہ ''مصر'' ہے۔ اور اس کے سوا گردوپیش کے مقامات پر اقامتِ جمعہ کا ناجائز ہونا، اس معنی میں نہیں ہے کہ ان مقامات کے لوگوں سے جمعہ کا فرض ساقط ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کو جمعہ کے لیے اس مرکزی مقام پر آنا چاہیے۔ اگر بغیر عذرِ شرعی کے وہ نہ آئیں گے تو گنہگار رہوں گے۔

اس باب میں فقہائے حنفیہ کے اقوال کی چھان بین کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر کی شرط عائد کرنے اور دیہات میں اقامتِ جمعہ کو ناجائز قرار دینے سے ان کا منشا بھی وہی تھا جو ہم نے سمجھا ہے۔

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

ولو مصر الامام موضعًا وامرهم بالاقامة فيه جاز۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۴۰۹)

اگر امام کسی مقام کو مصر قرار دے اور لوگوں کو وہاں جمعہ پڑھنے کا حکم دے تو جائز ہوگا۔

یہاں ''مصر قرار دینے'' کا مجاز امام کو ٹھیرایا گیا ہے، اس لیے کہ صحیح معنوں میں اسلامی زندگی بغیر امام اور امیر کے نہیں ہو سکتی، لیکن جہاں بدقسمتی سے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں امامت و امارت کا منصب باقی نہ رہا ہو، کیا ناجائز ہوگا، اگر وہاں امام مالکؒ کے اصول پر مسلمانوں کی جماعت باہمی اتفاق سے اپنے علاقے کے کسی بڑے گاؤں یا قصبہ کو، جہاں مسلمانوں کی آبادی نسبتاً زیادہ ہو اور جہاں کوئی بڑی مسجد بھی موجود ہو، جمعہ کی اغراض کے لیے ''مصر'' قرار دے لے؟

آگے چل کر علامہ موصوف لکھتے ہیں:

ومن كان فی توابع المصر فحكمه حكم اهل المصر فی وجوب الجمعة عليه بان ياتی المصر فليصليها فيه واختلفوا فيه فعن ابی يوسف انها تجب فی ثلثة فراسخ وقال بعضهم قدر ميل وقيل قدر ميلين وقيل ستة اميال وعن مالك ستة وقيل ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا قال فی البدائع وهذا احسن۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۴۱۱)

اور جو شخص مصر کے مضافات کا رہنے والا ہو، اس پر بھی اہلِ مصر کی طرح جمعہ فرض ہے اور لازم ہے کہ وہ وہاں جا کر نماز پڑھے۔ مضافاتِ شہر کی تعریف میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ تین کوس کی حد میں واجب ہے۔ بعض نے ایک میل، بعض نے دو میل، بعض نے چھ میل کی حد قرار دی ہے۔ امام مالک نے بھی چھ میل کہا ہے اور قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ میں شریک ہونے کے بعد رات آنے سے پہلے بلا کسی زحمت و تکلیف کے اپنے گھر پہنچ سکتا ہو، اس پر جمعہ کی حاضری واجب ہے، ورنہ نہیں۔ صاحب بدائع نے اسی قول کو پسند کیا ہے۔ بعض احادیث سے بھی اس مؤخر الذکر قول کی تائید نکلتی ہے۔ چنانچہ ترمذی نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے:

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجمعۃ علی من اواہ اللیل الی اھلہ۔

نبیؐ نے فرمایا: جمعہ اُس پر فرض ہے جو رات تک اپنے بال بچوں میں پہنچ سکتا ہو۔

بخاری میں ہے:

**عن عائشۃ زوج النبیؐ قالت کان الناس ینتابون الجمعۃ من منازلھم والعوا فیاتون فی الغبار فیصیبھم الغبار والعرق فیخرج منھم العرق فاتی رسول اللہ** صلی اللہ علیہ وسلم انسان منھم وھو عندی فقال لو انکم تطھرتم لیومکم ھٰذا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ لوگ اپنی فرودگاہوں اور حوالی سے نمازِ جمعہ کے لیے آیا کرتے تھے اور ان پر گرد اور پسینے کی تہیں چڑھ جاتی تھیں۔ ایک مرتبہ رسولؐ اللہ میرے ہاں تشریف رکھتے تھے کہ ان لوگوں میں سے ایک شخص آپؐ کے پاس حاضر ہوا۔ آپؐ نے فرمایا: بہتر ہوتا اگر تم لوگ آج کے دن غسل کر لیا کرتے۔

پہلی حدیث تو صاف ہے، رہی دوسری حدیث تو اس میں یہ ذکر ہے کہ لوگ شرکتِ جمعہ کے لیے عوالی سے آیا کرتے تھے۔ عوالی اُن دیہات کا نام ہے جو مدینہ طیبہ کے مضافات میں واقع تھے اور علامہ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ دیہات مدینہ سے چار میل اور اس سے زیادہ مختلف فاصلوں پر تھے۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ عوالی سے اونٹ پر یا پیدل جمعہ کے لیے آتے ہوں گے، وہ اس ریگ زار میں شام کے لگ بھگ ہی اپنے گھروں کو واپس پہنچتے ہوں گے۔ یہ اُس زمانے کی کیفیت ہے جب بسیں اور لاریاں نہ

چلتی تھیں۔ اُس زمانے میں جب لوگوں کو چھ چھ میل کے فاصلوں سے آنے کے لیے کہا گیا تو آج جب کہ حمل و نقل کی آسانیاں بہت بڑھ گئی ہیں، لوگوں کے لیے بیس بیس میل سے بھی جمعہ کے لیے آنا کچھ مشکل نہیں۔ تاہم اختلافِ احوال کو پیشِ نظر رکھ کر یہ مناسب نہیں کہ فاصلے کی مقدار میلوں کے حساب سے متعین کی جائے بلکہ وہی قید بہتر ہے جو شارع نے بیان فرمائی ہے، یعنی جو شخص نماز کے بعد مغرب تک اپنے گھر بآسانی پہنچ سکتا ہو، وہ اپنے علاقے کے صدر مقام پر جا کر جمعہ پڑھے، اور جو نہ پہنچ سکتا ہو، وہ اپنے ہی گاؤں میں ظہر کی نماز پڑھ لیا کرے۔

اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ فقہائے کرام نے مصر کی جو خصوصیات بیان کی ہیں، وہ بالکل ناقابلِ لحاظ نہیں ہیں۔ کسی دیہاتی علاقے کے مسلمان جب اپنے علاقے کے کسی قصبے کو جمعہ کی اغراض کے لیے ''مصر'' قرار دینا چاہیں تو انھیں انتخاب میں حسب ذیل خصوصیات کو ترجیح دینی چاہیے:

(۱) وہاں مسلمانوں کی آبادی زیادہ سے زیادہ ہو۔

(۲) کوئی بڑی مسجد موجود ہو جس میں زیادہ سے زیادہ اجتماع ہو سکتا ہو۔

(۳) کوئی ایسا عالم موجود ہو جو مسائلِ شرعیہ کی تعلیم دے سکے اور وعظ و تذکیر کی اچھی قابلیت رکھتا ہو۔

(۴) جہاں سرکاری حکام میں سے کوئی ایسا حاکم موجود ہو جو امن قائم رکھنے کا ذمہ دار ہو۔

(۵) جہاں اس کا بھی امکان ہو کہ آس پاس کے دیہات والے اپنی ضروریات وہاں سے خرید لے جائیں۔

یہ اُمور اقامتِ جمعہ کے شرائط میں سے نہیں ہیں، بلکہ مقامِ جمعہ کے انتخاب میں ان کو ملحوظ رکھنا انسب اور اولیٰ ہے۔

هذا ما عندي والله اعلم بالصواب۔

ترجمان القرآن

(محرم ۱۳۵۶ھ بمطابق مارچ ۱۹۳۷ء)

# دیہات میں نمازِ جمعہ اور مسلکِ حنفی

اس سے پہلے دیہات میں اقامتِ جمعہ کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے میں نے مسلکِ حنفی کی جو تعبیر پیش کی ہے، اس کے متعلق میرے پاس دو بزرگوں کی تحریریں آئی ہیں، جو بجنسہٖ درج ذیل ہیں:

(۱) ''جمعہ فی القریٰ کے متعلق صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اصل مسئلے میں تو کافی گنجائش ہے۔ آخر سوائے حنفیہ کے دوسرے حضرات کا مسلک یہی ہے، لیکن حنفیہ کے مذہب کی یہ تعبیر سمجھ میں نہیں آئی۔ اہلِ قریٰ پر جمعہ کی عدمِ فرضیت ان کا کھلا ہوا مسلک ہے۔ اس کے متعلق اگر کوئی خاص تحقیق ہو تو بشرطِ فرصت مطلع فرمائیں''۔

(۲) ''جمعہ اور اس کے خطبات اور دیہات میں جمعہ فرض ہونے کا جو فتویٰ دیا ہے وہ ہماری سمجھ سے بالاتر ہے، اور ہماری سمجھ میں مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب پر منطبق نہیں، کیونکہ ہر مذہب میں جمعہ کے لیے کچھ کچھ شرائط ہیں۔ موجودہ غیر مقلدین کی رائے البتہ وہی ہے جو مدیرِ ترجمان القرآن نے اختیار کی ہے''۔

اس باب میں کچھ عرض کرنے سے پہلے ایک بات صاف کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔ میری حیثیت ایک معاند کی نہیں ہے، جو دلائلِ شرعیہ سے بے پروا ہو کر محض اپنی رائے سے اُمورِ دینی میں ایک مسلک اختیار کر لیتا ہو، اور اہلِ علم کی حجتوں کا جواب مکابرہ سے دیتا ہو، بلکہ میں ایک طالب علم ہوں۔ اپنی حدِ استطاعت تک مسائل کی تحقیق کرنے کے بعد جس نتیجے پر پہنچتا ہوں، اس کا اظہار بے کم و کاست کر دیتا ہوں۔ اور اگر میری رائے کے خلاف حجت قائم ہو جائے تو اس سے رجوع کے لیے بھی ہر وقت تیار رہتا ہوں۔ جمعہ فی القریٰ کا مسئلہ چھیڑنے سے میرا مقصد کسی نئے فتنے کا دروازہ کھولنا نہیں ہے۔ دراصل

حالاتِ زمانہ کو دیکھتے ہوئے میں محسوس کر رہا ہوں کہ اس وقت اس مسئلے کی چھان بین کر کے صحیح شرعی حکم معلوم کرنے کی سخت ضرورت ہے، اس لیے میں نے علمائے کرام کو اس طرف توجہ دلائی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ جن بزرگوں کو اللہ نے علمِ شریعت دیا ہے، وہ بھی مسئلے کی اہمیت کو محسوس فرمائیں اور اپنی تحقیق سے مجھے اور عام مسلمانوں کو استفادے کا موقع دیں۔ البتہ چونکہ مسئلے کو چھیڑنے کا باعث میں خود ہوں، اس لیے اپنی تحقیق کو واضح طور پر بیان کرنا مجھ پر لازم ہے۔

جمعہ فی القریٰ کے مسئلے پر اس سے پہلے جو بحث کی گئی تھی اُس کی بنا چونکہ زیادہ تر آثار و سنن اور قیاس شرعی پر رکھی گئی تھی، اس وجہ سے غالباً بعض حضرات کو یہ شُبہ ہوا کہ میں مسلکِ حنفی کا مخالف ہو کر خود ایک مجتہدانہ (جسے عرفِ عام میں غیر مقلدانہ کہا جاتا ہے) رائے ظاہر کر رہا ہوں۔ لہٰذا اب میں چاہتا ہوں کہ صرف مسلکِ حنفی کے مطابق اپنے دلائل بیان کروں۔

ہمارے سامنے چار اُمور تنقیح طلب ہیں، جن کے تصفیہ پر اس مسئلے کے تصفیہ کا مدار ہے:

(۱) جمعہ کی فرضیت کیسی ہے؟

(۲) جمعہ کی شرائط کیا ہیں اور کس نوعیت کی ہیں؟

(۳) کیا ان شرائط میں کبھی ترمیم ہوئی ہے، اور کسی مزید ترمیم کی گنجائش بھی ہے؟

(۴) اور کیا یہ جائز ہے کہ اس فرض کو ادا کرنے کے لیے ایک ایسا نظام اختیار کیا جا سکے جو فقہائے حنفیہ کے فتاویٰ سے چاہے مختلف ہو، مگر ان کے اصول کے خلاف نہ ہو؟

میں ان چاروں تنقیحات پر ترتیب وار بحث کروں گا!

## فرضیتِ جمعہ

تمام علمائے اُمت کا اس امر پر اجماع ہے کہ جمعہ فرضِ عین ہے۔ فقہائے حنفیہ بھی اس اجماع میں شریک ہیں۔ چنانچہ علامہ سرخسی اپنی کتاب ''المبسوط'' میں لکھتے ہیں:

''جمعہ ازروئے کتاب وسنت فرض ہے...... اس کی فرضیت پر اُمت کا اجماع ہے''۔

علامہ ابن ہمام، فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

''جمعہ ایک ایسا فرض ہے جس کو محکم کرنے والی چیز کتاب وسنت ہے اور اس کے منکر کے کفر

پر اُمت کا اجماع ہے''۔ (ج۱ ص ۴۰۷)

پھر نہایت تفصیل کے ساتھ دلائلِ فرضیت بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''ہم نے فرضیت کے باب میں ایک طرح کے طولِ کلام سے اس لیے کام لیا ہے کہ بعض جاہلوں کے متعلق سننے میں آیا ہے کہ وہ جمعہ کی عدمِ فرضیت کا خیال مذہب حنفی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اُن کی یہ غلط فہمی دراصل قدوری کے اس قول سے ہوئی جس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے کہ جس نے جمعہ کے روز بغیر کسی عذر کے گھر ہی پر ظہر کی نماز پڑھ لی اس کی نماز تو ہو گئی مگر ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اس قول میں مکروہ سے مراد دراصل حرام ہے، اور نمازِ ظہر کے صحیح ہو جانے کا جو مطلب ہے وہ ہم آگے بیان کریں گے۔ بہر حال ہمارے اصحاب (حنفیہ) نے اس امر کی تصریح کی ہے کہ جمعہ کی فرضیت ظہر کی فرضیت سے بھی زیادہ سخت ہے، اور یہ کہ جمعہ کا منکر کافر ہے۔ (ص ۴۰۸)

علامہ بابرتی شرح العنایہ علی الہدایہ میں لکھتے ہیں:

ہم کو اقامتِ جمعہ کی خاطر نمازِ ظہر چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور ظہر لامحالہ فرض ہے، اور فرض صرف اسی چیز کے لیے چھوڑا جا سکتا ہے جو اس سے زیادہ فرض ہو۔ (جلد اوّل ص ۴۰۸)

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ نمازِ جمعہ استنباطی اور اجتہادی واجبات میں سے نہیں ہے، بلکہ نصوصِ صریحہ نے اس کو مسلمانوں پر فرض کیا ہے، اور اس کی فرضیت اس نوع کی ہے کہ اس سے (یعنی اس کی فرضیت سے) انکار انسان کو کفر تک پہنچا دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے فرض کو مسلمانوں کے کسی گروہ پر سے ساقط کرنے میں سخت احتیاط اور خشیت کی ضرورت ہے۔

اوّل تو فرضِ منصوص کو صرف نص ہی ساقط کر سکتی ہے۔ کسی انسان کا قول اس درجے کی حجت نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر اُسے ساقط کیا جا سکے۔

دوسرے اگر کسی امام یا فقیہ کے کسی قول سے اس کے اسقاط کا پہلو نکلتا ہو تو نہایت احتیاط کے ساتھ یہ تحقیق کرنا چاہیے کہ قائل کا مدعا حقیقت میں ہے کیا؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ جن حالات اور جن وجوہ سے اس نے یہ پہلو اختیار کیا تھا وہ اپنی جگہ درست ہوں، اور ہم وجوہ واحوال سے صرفِ نظر کر کے مجرد اس کے الفاظ کی پیروی کرنے میں غلطی کر رہے ہوں؟

پھر کسی فرض کو کسی حال یا مقام پر غیر فرض قرار دینے میں جتنی احتیاط کی ضرورت ہے، اُس سے بدرجہا زیادہ احتیاط کی ضرورت اُسے ممنوع اور حرام اور گناہ قرار دینے میں برتنی چاہیے۔ فرضِ منصوص اور حرمت و معصیت کے درمیان بہت بڑی مسافت ہے، اس مسافت کو قطع کرنے کے لیے بڑی محکم سواری کی ضرورت ہے۔ کمزور سواریوں کے بل پر اس راہ میں آگے بڑھنا خطرناک ہے۔

## شرائطِ جمعہ

اب دیکھنا چاہیے کہ جمعہ کی وہ شرائط جن کے فقدان سے فرض کے سقوط کا حکم لگایا جا سکتا ہے، کون کون سی ہیں، اور ان کی کیا نوعیت ہے!

حنفیہ کے نزدیک جمعہ کی شرائط دو قسم کی ہیں: ایک وہ جو مصلّی کی ذات میں پائی جانی چاہییں۔ دوسری وہ جو خارج میں متحقق ہونی چاہییں۔

پہلی قسم کی شرائط یہ ہیں کہ مصلّی مقیم ہو، مسافر نہ ہو، آزاد ہو، مملوک نہ ہو۔ مردِ بالغ ہو، بچہ یا عورت نہ ہو، صحیح و تندرست ہو، بیمار یا معذور نہ ہو۔ (المبسوط جلد دوم ص ۲۲)

ان شرائط کا ماخذ علمائے حنفیہ نے ذیل کی حدیث کو قرار دیا ہے:

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من کان یؤمن بالله والیوم الاخر فعلیه الجمعة الا مسافر ومملوك وصبی وامراة ومریض۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اللہ اور یومِ آخر پر ایمان رکھتا ہو، اس پر جمعہ فرض ہے، مگر مسافر، غلام، بچہ، عورت اور مریض اس سے مستثنیٰ ہیں۔

یہ رعایت جو مسافروں، غلاموں، عورتوں اور مریضوں کے ساتھ کی گئی ہے، اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ اگر یہ جمعہ میں شریک نہ ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں۔ کسی شخص نے بھی اس کا یہ مطلب نہیں سمجھا کہ ان کے لیے نمازِ جمعہ ممنوع ہے۔ نہ کسی نے یہ کہا کہ اگر وہ شریکِ جمعہ ہوں تو ترکِ ظہر کی وجہ سے گنہگار ہوں گے۔ خود نبیؐ کے عہد میں عورتیں جمعہ کے لیے حاضر ہوتی تھیں۔ غلام بھی شریک ہوتے تھے۔ اندھوں کو بھی اگر کوئی ہاتھ پکڑ کر پہنچا دینے والا مل جاتا تو وہ گھر نہ بیٹھے رہتے تھے۔ ان میں سے کسی شخص سے نبیؐ نے یہ نہیں فرمایا کہ تم

پر سے جمعہ کا فرض ساقط ہو گیا، تم کو جمعہ کے بجائے ظہر پڑھنی چاہیے، ورنہ ترکِ ظہر کی وجہ سے گنہگار رہو گے۔ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

> یہ وجوب کی شرائط ہیں نہ کہ ادا کی شرائط۔ اگر مسافر اور غلام اور عورت اور مریض نمازِ جمعہ میں شریک ہو جائیں تو جائز ہو گا۔ حضرت حسنؓ کی حدیث ہے کہ عورتیں رسول اللہؐ کے ساتھ جمعہ پڑھتی تھیں اور ان سے کہا جاتا تھا کہ خوشبو لگا کر نہ آیا کرو۔ ان لوگوں سے فرض کے سقوط کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس نماز میں کوئی ایسی بات ہے جو ان کی شرکت سے مانع ہو بلکہ صرف ان کو تکلیف سے بچانے کے لیے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ اگر یہ اس تکلیف کو برداشت کر لیں تو پھر ادائے نماز میں یہ بھی دوسرے لوگوں کے ساتھ مساوی ہوں گے۔

(ج ۲ ص ۲۳)

دوسری قسم کی شرائط کو شرائط ادا یا شرائط صحت قرار دیا گیا ہے، یعنی اگر یہ نہ ہوں تو جمعہ ادا ہی نہ ہو گا۔ یہ چھ شرطیں ہیں: مصر، وقت، خطبہ، جماعت، سلطان، اذنِ عام، ان میں سے پہلی شرط یعنی مصر کی شرط ہی یہاں زیرِ بحث ہے، لیکن اس پر کلام کرنے سے پہلے یہ تحقیق کرنا ضروری ہے کہ بجائے خود ان شرائط کی نوعیت کیا ہے؟

ان میں سے بعض شرائط ایسی ہیں جو نصوصِ قولی و عملی سے صریحاً ثابت ہیں، مثلاً وقت کہ اس کا وقتِ ظہر ہونا ثابت ہے۔ اسی طرح خطبہ بھی صریحاً شرطِ جمعہ ہے کیونکہ نبیؐ نے کبھی خطبے کے بغیر جمعہ نہیں پڑھا اور قرآن میں بھی اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔ اسی طرح جماعت کا بھی شرائطِ جمعہ میں سے ہونا ثابت ہے، اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اختلاف جو کچھ بھی ہوا ہے مقدارِ جماعت میں ہوا ہے۔ اذنِ عام بھی رسول اکرمؐ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور ائمہ کے متواتر عمل سے ثابت ہے اور اہم مصالحِ شرعیہ اس کی مقتضی ہیں۔

بخلاف اس کے مصر اور سلطان کی شرائط ایسی ہیں جن کا ماخذ کوئی نصِ صریح نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر ان کا مدار استنباط و اجتہاد پر ہے، اور اسی لیے ان کا شرط ادا ہونا بھی مختلف فیہ ہے۔

سلطان کی شرط کا ماخذ یہ حدیث ہے:

فمن ترکھا تھاونا واستخفافا بحقھا ولہ امام جائر او عادل فلا جمع اللہ شملہ الا فلا صلاۃ لہ الا فلا صوم لہ الا ان یتوب فان تاب تاب اللہ علیہ۔

پس جس نے جمعہ کو ایک معمولی چیز سمجھ کر اور اس کے حق کو ہلکا جان کر چھوڑ دیا، درآں حالیکہ اس کا کوئی ظالم یا عادل امام موجود ہو تو خدا اس کی پراگندگی کو دور نہ کرے۔ جان رکھو کہ نہ اس کی نماز درست، نہ اس کا روزہ درست، جب تک کہ وہ توبہ نہ کرے۔ اگر توبہ کرے گا تو اس کی توبہ اللہ قبول کرے گا۔

نیز حضرت حسن بصری کا یہ قول، جس کو ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے:

**اربع الی السلطان منھا اقامۃ الجمعۃ و العیدین۔**

چار چیزیں سلطان سے متعلق ہیں، جن میں سے اقامتِ جمعہ وعیدین بھی ہے۔

لیکن اوپر کی حدیث اور یہ اثر دونوں اس باب میں ناطق نہیں ہیں کہ امام یا سلطان کے بغیر اقامتِ جمعہ جائز ہی نہیں ہے۔ حدیث سے تو صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں اسلامی نظامِ جماعت قائم ہو، وہاں جمعہ کو ترک کرنا اور بھی زیادہ شدید گناہ ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ جس نے مسجد میں چوری کی، اس پر خدا کی لعنت۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس شخص کے نزدیک چوری کا حرام ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ اس کا ارتکاب مسجد میں ہو، بلکہ دراصل وہ ارتکاب فی المسجد کو ایک مزید وجہِ شناعت کی حیثیت سے بیان کر رہا ہے۔ بالکل اسی طرح حضورؐ نے بھی امام المسلمین کی موجودگی، یا بالفاظِ دیگر اسلامی نظامِ جماعت کی موجودگی کو ترکِ جمعہ کے لیے ایک اور سببِ مردودیّت کی حیثیت سے بیان فرمایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوسری احادیث جن میں فرضیّتِ جمعہ کی تاکید آئی ہے، امام کے ذکر سے خالی ہیں، اور دوسری احادیث میں تارکِ جمعہ کو جتنی توبیخ کی گئی ہے، اس حدیث میں اس سے زیادہ توبیخ پائی جاتی ہے۔ اسی طرح وہ اثر بھی جو ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے، جمعہ کے لیے سلطان کے اشتراط پر دال نہیں ہے۔ اس میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ چار چیزوں کا اہتمام سلطان کو کرنا چاہیے جن میں سے ایک اقامتِ جمعہ وعیدین ہے۔ اس سے یہ مطلب کیونکر نکالا جا سکتا ہے کہ اگر سلطان نہ ہو تو یہ کام بند رہیں۔ اگر کوئی کہے کہ لڑکی کی شادی کرنا باپ کا کام ہے تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ باپ نہ ہو تو لڑکی بیٹھی

رہے۔

رہی مصر کی شرط تو اس کا ماخذ یہ حدیث ہے:

**لا جمعة و لا تشریق الا فی مصر جامع۔**[1]

جمعہ اور عیدین مصر جامع کے سوا کہیں نہ پڑھی جائیں۔

نیز حضرت علیؓ کا یہ اثر کہ:

لا جمعة ولا تشریق ولا فطر ولا اضحٰی الا فی مصر جامع۔

جمعہ اور تشریق اور عید فطر اور عید اضحٰی مصرِ جامع کے سوا کہیں نہ پڑھی جائیں۔

لیکن ''مصرِ جامع'' کی کوئی تعریف کسی نص سے ماخوذ نہیں ہے۔ میں نے حتی الامکان پوری جستجو کی، مگر مجھے ابھی تک کسی حدیث یا کسی اثر سے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ مصر کی حد کیا ہے۔ فقہائے حنفیہ کی کتابوں میں مصر کی جو تعریفات بیان ہوئی ہیں، ان میں سے کسی میں بھی کسی حدیث یا اثر کا حوالہ نہیں دیا گیا۔

یہ ہے ان دونوں شرطوں کا حال، اور یہی وجہ ہے کہ ان کے شرائطِ صحت ادا ہونے میں کلام کیا جا سکتا ہے، اور کیا گیا ہے۔ خود علمائے احناف نے وقتاً فوقتاً ان شرائط میں ترمیمیں کی ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلکِ حنفی میں اتنی گنجائش ہے کہ حسبِ موقع و ضرورت ان میں قواعدِ شرعیہ کو ملحوظ رکھ کر مزید ترمیم کی جا سکے۔

## قابلِ ترمیم شرائط

سب سے پہلے سلطان کی شرط کو لیجیے! امام شافعیؒ نے تو اس کے شرطِ جمعہ ہونے سے ابتدا ہی میں انکار کر دیا تھا، مگر خود فقہائے حنفیہ بھی بعد میں اس شرط کے اسقاط پر مجبور ہو گئے۔ جب تک ایسے سلاطین و اُمرا برسر اقتدار رہے، جو کسی حد تک اپنے فرائضِ دینی کا احساس رکھتے تھے، اس وقت تک تو حنفیہ کو اپنے اس فتوے میں بظاہر کوئی قباحت نظر نہ آئی کہ جمعہ کی اقامت اذنِ سلطان کے ساتھ مشروط ہے اور سلطان کے بغیر اقامتِ جمعہ جائز

---

(۱) واضح رہے کہ یہ حدیث حضرت علیؓ کے واسطے سے مرفوعاً روایت ہوئی ہے، مگر امام احمد کہتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ (نیل الاوطار ج ۳ ص ۱۹۸)

نہیں۔ مگر جب دین سے غافل حکام وسلاطین کا دَور آیا تو فقہا نے محسوس کیا کہ شرطِ سلطان نے ایک دینی فرض کو دُنیوی سلاطین کی مرضی پر موقوف کر دیا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ نہ چاہیں تو فرض ہی ساقط ہوا جاتا ہے، اس لیے انھوں نے فیصلہ کیا کہ اگر حکام غفلت برتیں تو جمعہ مسلمانوں کی باہمی رضامندی پر قائم کیا جائے۔ پھر وہ دور آیا جب اسلامی ممالک پر کفار مسلط ہونے لگے اور بڑی بڑی اسلامی آبادیاں سلطانِ اسلام سے کلیۃً محروم ہوگئیں۔ اس وقت فقہا کو یہ فتویٰ دینا پڑا:

> واما فی البلاد علیها ولاة کفار فیجوز للمسلمین اقامة الجمع والاعیاد ویصیر القاضی قاضیًا بتراضی المسلمین ویجب علیهم طلب وال مسلم۔ (شامی)

رہے وہ ممالک جن پر کافر حکام مسلط ہیں، تو ان میں مسلمانوں کے لیے اقامتِ جمعہ وعیدین کا خود انتظام کر لینا جائز ہے اور وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے جو قاضی مقرر ہو، وہ قاضی ہو سکتا ہے اور ان پر مسلمان حاکم کی طلب واجب ہے۔

اس طرح وہی شرط جو پہلے شرطِ ادا سمجھی گئی تھی، شرطِ وجوب بھی نہ رہی اور تحقیق سے معلوم ہوگیا کہ سلطانِ اسلام کی موجودگی سرے سے شرطِ جمعہ ہی نہیں ہے۔

یہیں سے نبی اور مجتہد کا فرق واضح ہوتا ہے۔ نبی کی بصیرت براہِ راست علمِ الٰہی سے مستفاد ہوتی ہے، اس لیے کہ اس کے احکام تمام ازمنہ واحوال کے لیے مناسب ہوتے ہیں، مگر مجتہد خواہ کتنا ہی باکمال ہو، زمان ومکان کے تعینات سے بالکل آزاد نہیں ہوسکتا، نہ اس کی نظر تمام ازمنہ واحوال پر وسیع ہوسکتی ہے، لہٰذا اس کے تمام اجتہادات کا تمام زمانوں اور تمام حالات کے مطابق ہونا غیر ممکن ہے۔

جن لوگوں کو اللہ نے تفقہ فی الدین کی نعمت سے نوازا تھا، وہ چوتھی صدی ہجری کے بعد بھی اس راز کو سمجھتے تھے اور تغیر احوال کے ساتھ اپنے مذہبِ فقہی کے جزوی احکام میں مناسب ترمیم کر دیتے تھے، اور ان کی ترمیمات، اجتہادی ترمیمات ہونے کے باوجود اُسی مذہب کا ایک جزو بن جاتی تھیں جس کے وہ متبع ہوتے تھے۔ مگر افسوس کہ دورِ انحطاط کے لوگ امام کی نص کو خدا اور رسول کی نص کی طرح محکم اور اٹل سمجھنے لگے، اور انھوں نے اس

بات کو گناہ سمجھ لیا کہ مجتہد کے کسی قول پر جو فتویٰ مبنی ہو، اس میں تغیرِ احوال کے ساتھ کوئی ترمیم کی جائے، خواہ اس سے خدا اور رسول ہی کا کوئی حکمِ منصوص کیوں نہ ساقط ہو جائے۔ چنانچہ اسی قسم کے بعض فقہائے جامد نے انگریزی تسلط کے بعد ہندوستان میں فتوے دینے شروع کر دیئے تھے کہ اب یہاں اقامتِ جمعہ جائز نہیں کیونکہ سلطانِ اسلام کے اُٹھ جانے سے اقامتِ جمعہ کی ایک شرط مفقود ہو گئی ہے، مگر خوش قسمتی سے اس وقت ہندوستان میں ایسے علما بھی موجود تھے جنھیں اللہ تعالیٰ نے علمِ حق سے سرفراز فرمایا تھا۔ انھوں نے اُٹھ کر سختی کے ساتھ اس تحریک کی مخالفت کی، حتیٰ کہ مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی نے زیادہ درشت الفاظ میں یہاں تک لکھ دیا:

> انہ لا شك فی وجوب الجمعة وصحة ادائها فی بلاد الهند التی غلبت علیه النصارٰی وجعلوا علیها ولاة كفارًا وذالك باتفاق المسلمین وتراضیهم ومن افتی بسقوط الجمعة لفقد شرط السلطان فقد ضل واضل۔
>
> اس میں شک نہیں کہ بلادِ ہند میں جہاں نصاریٰ کا غلبہ ہو گیا ہے اور انھوں نے کافر حکام مقرر کر دیئے ہیں، جمعہ واجب ہے، اور مسلمانوں کے باہمی اتفاق اور رضامندی سے اس کو ادا کرنا درست ہے۔ جس کسی نے سقوطِ جمعہ کا فتویٰ دیا، وہ خود بھی گمراہ ہوا اور اس نے دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ آج تمام ہندوستان کے حنفی، عالم اور عامی سب اس ملک میں جمعہ پڑھ رہے ہیں[1] حالانکہ ہدایہ کی یہ عبارت اب بھی پڑھی اور پڑھائی جاتی ہے کہ لا یجوز اقامتها الا لسلطان او لمن امره السلطان[2] اگر احوال کے لحاظ سے مجتہدین کے احکام میں جزوی ترمیم کرنا بھی غیر مقلدیّت ہے تو ایسی غیر مقلدیّت میں تمام احنافِ ہند پہلے مبتلا ہو چکے ہیں۔

## شرطِ مصر

شرطِ سلطان کی طرح شرطِ مصر کو بھی امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے تسلیم کرنے سے انکار

---

(۱) حقیقت یہ ہے کہ اگر اس وقت خدانخواستہ یہ غلطی جڑ پکڑ گئی ہوتی تو آج ہم اپنے بڑے بوڑھوں ہی سے یہ سنتے کہ اس ملک میں کبھی نماز جمعہ بھی ہوا کرتی تھی۔

(۲) اور جائز نہیں ہے کہ جمعہ کا قائم کرنا سوائے سلطان کے یا ایسے شخص کے جس کو سلطان نے حکم دیا ہو۔

کر دیا ہے۔ یہ امر تو متفق علیہ ہے کہ جنگلوں اور خیموں اور عارضی فرودگاہوں میں جمعہ قائم کرنا درست نہیں۔ یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ جمعہ کے لیے ایک نوع کا تمدن ضروری ہے، مگر اس امر میں اختلاف ہے کہ جمعہ کتنی بڑی بستی میں قائم کیا جا سکتا ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس جگہ کم از کم چالیس آدمیوں کی مستقل بستی ہو (یعنی وہ گرمی جاڑے میں مہاجرت نہ کرتے رہتے ہوں) وہ مقام اقامتِ جمعہ کا ہے۔ امام مالک کے نزدیک چالیس آدمیوں سے کم کی بستی میں بھی اقامتِ جمعہ ہو سکتی ہے، مگر حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اقامتِ جمعہ کے لیے ''مصرِ جامع'' ہونا چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ ''مصرِ جامع'' کا لفظ حدیث میں آیا ہے، مگر جیسا کہ میں اوپر عرض کر چکا ہوں، اس کی کوئی حد نہ اس حدیث میں مذکور ہے نہ کسی دوسری مرفوع یا موقوف روایت میں، اسی لیے اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اور اجتہاد ہی سے مختلف زمانوں میں مختلف حدیں مقرر کی گئی ہیں، حتیٰ کہ ایک ہی امام نے مختلف اوقات میں اس کی مختلف حدیں بیان کی ہیں۔

امام ابو یوسفؒ سے تین مختلف تعریفیں منقول ہیں:

(۱) مصرِ جامع وہ ہے جہاں امیر اور قاضی احکامِ اسلامی کی تنفیذ اور حدودِ شرعی کی اقامت کرتا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک قول اسی مضمون کا منقول ہے اور کرخی وغیرہ فقہا نے اس کو اختیار کیا ہے۔

(۲) مصر وہ مقام ہے جس کے باشندے (یعنی وہ لوگ جن پر جمعہ فرض ہے) اگر سب کے سب وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ ان کے لیے کافی نہ ہو، اور ایک دوسری مسجد بنانے کی ضرورت پڑ جائے۔ اس رائے کو ابن شجاع نے پسند کیا ہے اور ابو عبداللہ الثلجی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔

(۳) مصر وہ جگہ ہے جہاں کم از کم دس ہزار کی آبادی ہو۔

ظاہر ہے کہ یہ تینوں تعریفیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور ایک ہی امام نے ان کو مختلف اوقات میں اختیار کیا ہے۔ پھر بعد کے مختلف فقہا نے اپنی پسند کے مطابق ان میں

سے بعض کو ردّ اور بعض کو قبول کیا حالانکہ وہ مجتہدِ مطلق نہ تھے۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک قول تو وہ منقول ہے جو اوپر بیان ہوا اور انھی سے دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ:

> مصر وہ ہے جہاں سڑکیں اور بازار ہوں، محلّے ہوں، کوئی والی ظالم سے مظلوم کا انصاف لینے والا ہو اور کوئی عالم ہو جس سے مسائلِ شرعیہ میں رجوع کیا جا سکے[1]

اس طرح امام اعظمؒ نے دو مرتبہ اور امام ابو یوسف نے تین مرتبہ مصر کی تعریف میں ترمیم فرمائی۔ اس کے بعد مختلف لوگوں نے مختلف تعریفیں کیں اور ترمیمات کا سلسلہ جاری رہا۔ مثلاً علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

> ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے (بلا اس تصریح کے کہ وہ مشائخ ہیں کون؟) کہ مصر وہ ہے جہاں ہر پیشے کا آدمی اسی مقام پر کام کر کے گزر بسر کر سکتا ہو اور اسے باہر جانے کی ضرورت پیش نہ آئے''۔[2]

ایک اور تعریف برجندی نے کنز العباد سے نقل کی ہے کہ بعض فقہا کے نزدیک:

> ''مصر وہ ہے جہاں ہر روز ایک بچہ پیدا ہو اور ایک آدمی مرے''۔

ایک اور تعریف کنز العباد میں کسی نا معلوم الاسم فقیہ سے نقل کی گئی ہے کہ:

> مصر وہ ہے جس کی مردم شماری بغیر انتہائی تکلیف اور سخت مشقت کے معلوم نہ کی جا سکے۔

اسی قسم کی اور تعریفات کا سلسلہ قریب قریب ہر زمانے میں برابر جاری رہا ہے۔ حتیٰ کہ ہم سے بہت قریبی دَور میں بھی مختلف علما نے مختلف تعریفیں کی ہیں، جن کی تعداد درجنوں سے متجاوز ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مصر کی تعریف خود حنفیہ میں مختلف فیہ ہے، مصر کوئی متعین چیز نہیں ہے۔ اگر اب اس کی کوئی نئی تعریف کی جائے تو حنفیت سے خارج ہو کر غیر مقلدیّت کے دائرے میں چلے جانے کا خطرہ ہے، اور سب سے زیادہ یہ کہ اگر حنفیہ ہی کے اصول پر مصر کے مفہوم کا تعین اس طرح کیا جائے کہ اس سے اسقاطِ فرض کے بجائے اقامتِ فرض میں مدد ملتی ہو تو وہ اہلِ تقویٰ کے لیے زیادہ قابلِ قبول ہونا چاہیے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو ہدایہ، فتح القدیر و شرح العنایہ علی الہدایہ، جلد اوّل ص ۴۰۹۔۴۱۱

(۲) ملاحظہ ہو کتاب المبسوط جلد دوم ص ۲۴

## آخری تنقیح

اب میں آخری تنقیح کی طرف توجہ کرتا ہوں جس پر مسئلے کے تصفیے کا مدار ہے۔ اس تنقیح کے الفاظ پھر ایک مرتبہ ملاحظہ فرما لیجیے!

"کیا یہ جائز ہے کہ اس فرض کو ادا کرنے کے لیے ایک ایسا نظام اختیار کیا جا سکے جو فقہائے حنفیہ کے فتاویٰ سے چاہے مختلف ہو، مگر ان کے اصول کے خلاف نہ ہو"۔

اوپر میں نے جو کچھ عرض کیا ہے اس سے یہ تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔ اگر شرطِ سلطان کو بالکل ساقط کر دینے اور مصر کی تعریفات میں پے در پے ترمیمات کرنے کے باوجود حنفیّت کے دائرے سے کوئی شخص خارج نہیں ہوتا، تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس مذہب کے دائرے میں ادائے فرض کے کسی ایسے نظام کی گنجائش نہ ہو جو اصولِ مذہبِ حنفی پر پورا اترتا ہو۔ لہٰذا اب مجھ پر صرف اس امر کا بارِ ثبوت رہ جاتا ہے کہ جو نظام میں تجویز کر رہا ہوں، وہ اصولِ مذہبِ حنفی کے مطابق ہے۔

میں نے جہاں تک احکام پر غور کیا ہے، اس سے مجھے شریعت کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ نمازِ جمعہ کو منتشر طور پر چھوٹے چھوٹے قریوں میں الگ الگ ادا کرنا مقاصدِ جمعہ کے لیے مفید نہیں ہے، اس لیے شارع نے حکم دیا کہ جمعہ "مصرِ جامع" میں ادا کیا جائے۔ "مصرِ جامع" کا لفظ خود اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ اس سے مراد کوئی ایسی بستی ہے جو چھوٹی چھوٹی جماعتوں کو یک جا کرنے والی یا جامع الجماعات ہو، یعنی جہاں بہت سی چھوٹی بستیوں کے لوگ اکٹھے ہو کر جمعہ ادا کریں۔ اس غرض کے لیے دکانوں اور بازاروں، اور آبادی کی تعداد اور ایسی ہی دوسری چیزوں کو مصر کی جامعیت میں کوئی دخل نہیں ہے۔ نہ اقامتِ جمعہ سے ان اجزائے مصر کا براہِ راست کوئی تعلق ہے کہ جمعہ کی نماز اپنی صحت کے لیے بازار اور بہت سی دکانیں مانگتی ہو۔ اس کے لیے صرف ایک ایسی بستی کی ضرورت ہے جو مرکزی حیثیت رکھتی ہو تا کہ اطراف کے منتشر مسلمان وہاں مجتمع ہو جائیں۔ اگر کوئی بڑا شہر موجود ہو، جسے تمدّن نے خود ہی ایک مرکزی حیثیت دے رکھی ہو تو بہت اچھا، ورنہ امامِ وقت جس بستی کو مناسب سمجھے "مصرِ جامع قرار دے کر اطراف کے لوگوں کو وہاں جمع ہونے

کا حکم دے سکتا ہے۔

چنانچہ علامہ ابن ہمام، فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ: **ولو مصر الامام موضعا وامرھم بالاقامة فیه جاز ولو منع اھل مصر ان یجمعوا لم یجمعوا۔** یعنی اگر امام کسی جگہ کو مصر ٹھیرا دے اور لوگوں کو وہاں جمع کرنے کا حکم دے تو وہاں نماز جائز ہے، اور اگر کسی مقام کے باشندوں کو جمعہ قائم کرنے سے منع کر دے تو ان کو قائم نہ کرنا چاہیے۔ (جلد اوّل ص ۴۰۹) لیکن اگر امام موجود نہ ہو تو جس طرح مسلمانوں کی تراضی سے جمعہ قائم ہو سکتا ہے، اور جس طرح ان کی تراضی سے قاضی مقرر ہو سکتا ہے، اسی طرح ان کی تراضی، امام کی قائم مقام بن کر، کسی بستی کو ’’مصرِ جامع‘‘ بھی ٹھیرا سکتی ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ اس میں کون سی نص مانع ہے، یا یہ بات اصول میں سے کس اصول کے خلاف پڑتی ہے۔

مصرِ جامع کی شرط لگانے سے شارع کا منشا تو یہ تھا کہ دیہات کے لوگ فریضۂ جمعہ کو منتشر طور پر ادا کرنے کے بجائے ایک مرکزی مقام پر مجتمع ہو کر ادا کریں، مگر نہ معلوم کن وجوہ سے اس شرط کے معنی بالکل اُلٹ دیے گئے اور دیہات کے لوگوں کو اجتماع کا حکم دینے کے بجائے اُلٹا فریضۂ جمعہ ہی سے سبکدوش کر دیا گیا۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہوئی کہ لفظِ ’’مصر‘‘ سے علما کا ذہن ’’شہر‘‘ کے عرفی مفہوم کی طرف منتقل ہو گیا اور انھوں نے حدیث کا مطلب یہ سمجھا کہ جمعہ صرف شہروں میں قائم کیا جا سکتا ہے۔ پھر چونکہ شہر بہت دور دور ہوتے ہیں، اور مسافتِ بعیدہ طے کر کے ان کی طرف جانے سے آدمی مسافر کی تعریف میں آ جاتا ہے، جس پر جمعہ ازرُوئے نص فرض ہی نہیں ہے، اس لیے بات یہاں تک پہنچ گئی کہ مضافاتِ شہر کے سوا باقی تمام دیہات کے باشندوں پر سے فریضۂ جمعہ ساقط ہے۔ حالانکہ جس چیز کو قرآن اور احادیثِ مشہورہ اور سنت و اجماع نے مسلمانوں پر فرضِ عین ٹھیرایا ہو، اسے دیہات کے رہنے والے کروڑوں مسلمانوں کے لیے غیر فرض بنا دینا، اور وہ بھی ایک ضعیف الاسناد، مختلف فیہ اور مبہم المعنی حدیث کی بنا پر، کسی طرح مقتضائے احتیاط نہیں ہے۔ حدیث نے تو اقامتِ جمعہ کے لیے محض ’’مصرِ جامع‘‘ کی شرط لگائی ہے۔ مردم شماری کی ایک خاص مقدار اور دکانوں کی ایک خاص تعداد اور ایسی ہی دوسری چیزوں کی تصریح اس میں نہیں ہے۔ لہٰذا

یہ چیزیں بجائے خود اقامتِ جمعہ کے لیے شرطِ منصوص نہیں ہیں، بلکہ ان کو اُس مفہوم نے شرط بنایا ہے جو لفظِ مصر سے علما نے سمجھا۔ بالفاظِ دیگر فریضۂ منصوصہ کو دیہات کے مسلمانوں پر سے ساقط کرنے والی چیز خود نص نہیں ہے، بلکہ وہ مفہوم ہے جو نص سے اخذ کیا گیا ہے۔ اگر اس مفہوم کے سوا نص کا کوئی اور مفہوم نہ ہوتا، یا نص اپنے الفاظ میں صریح ہوتی، تو بلاشبہ اس کی بنا پر اسقاطِ فرض درست ہوتا، مگر جبکہ اس کا کوئی دوسرا مفہوم بھی ہوسکتا ہے، تو میرے نزدیک تقویٰ اور خشیت کا تقاضا یہ ہے کہ اسقاطِ فرض کا راستہ کھولنے والے مفہوم کی بہ نسبت اقامتِ فرض کا راستہ کھولنے والا مفہوم زیادہ لائقِ ترجیح ہو۔

میں نے مصر کی جو تعریف کی ہے، اس کو اختیار کرنے سے اکثر و بیشتر دیہاتی مسلمانوں کے لیے، بلکہ خانہ بدوش مسلمانوں کے لیے بھی، صحیح شرعی طریق پر جمعہ ادا کرنا ممکن ہوجاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ دیہی علاقوں کو چھوٹے چھوٹے حلقوں میں تقسیم کیا جائے، جن کا دَور مقامی حالات کا لحاظ کرتے ہوئے ۴، ۵ میل سے لے کر ۸، ۹ میل تک ہو۔ ان حلقوں میں ایک مرکزی مقام کو مسلمان باشندوں کی باہمی رضامندی سے مصرِ جامع قرار دے دیا جائے، اور گردوپیش کے دیہات کو توابعِ مصر قرار دے کر اعلان کر دیا جائے کہ ان کے مسلمان باشندے وہاں آ کر جمعہ کی نماز ادا کریں۔ یہ نظام نہ صرف احادیثِ صحیحہ کی رُو سے درست ہوگا بلکہ فقہائے حنفیہ کی تصریحات کے بھی خلاف نہ ہوگا۔ فقہا نے توابعِ مصر کی مختلف تعریفیں کی ہیں۔ بعض لوگوں نے توابعِ مصر کی حد ۹ میل مقرر کی ہے، بعض نے ۲ میل، بعض نے ۶ میل، اور بعض کہتے ہیں کہ جس مقام سے مصر میں آ کر نماز ادا کرنے کے بعد آدمی رات ہونے سے پہلے پہلے گھر پہنچ سکے وہ توابعِ مصر میں شمار ہو گا۔ صاحبِ بدائع نے اسی آخری تعریف کو پسند کیا ہے، اور حدیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے:

عن النبی ﷺ قال الجمعۃ علی من اواہ اللیل الی اھلہ۔[1]

---

(۱) اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن یہ مضمون متعدد طریقوں سے حضرت ابوہریرہؓ حضرت انسؓ حضرت ابنِ عمر اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہوا ہے۔ اور اسے نافعؒ حسن اور عکرمہ اور ابراہیم نخعی اور عطا اور اوزاعی اور ابوثور نے قبول کیا ہے۔

نبیؐ نے فرمایا کہ جمعہ اس پر فرض ہے جو رات سے پہلے اپنے گھر پہنچ جائے۔

اور بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم والعوالی۔

لوگ جمعہ کے روز اپنی فرودگاہوں اور عوالی سے آیا کرتے تھے۔

ایک اور دوسری حدیث میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هل عسى احدكم ان يتخذ الصبة من الغنم على راس ميل او ميلين فتعذر عليه الكلاء فيرتفع ثم تجئى الجمعة فلا يجئى ولا يشهدها (ثلاثًا) حتى يطبع على قلبه۔

حضورؐ نے فرمایا کہ سنو! تم میں سے ایک شخص بکریوں کا ریوڑ لیے ہوئے چارے کی تلاش میں تو میل دو میل چلا جائے مگر جب جمعہ آئے تو اس میں شریک ہونے کے لیے یہاں نہ آئے! (یہ جملہ آپؐ نے تین مرتبہ دہرایا، پھر فرمایا:) ایسے شخص کے دل پر مہر لگائی جائے گی۔

ان احادیث اور فقہا کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ توابعِ مصر کی حد ۶، ۷ میل یا اس کے قریب قریب ہے، جہاں کے باشندے نماز پڑھ کر شام تک اپنے گھر پہنچ سکیں۔ اس حد کے اندر رہنے والے تمام مسلمانوں پر، خواہ وہ مستقل دیہات میں رہتے ہوں، یا خانہ بدوش ہوں، مصرِ جامع میں حاضر ہو کر نمازِ جمعہ ادا کرنا فرض ہے۔ جیسا کہ ابن ہمام نے فتح میں لکھا ہے:

ومن كان من مكان من توابع المصر فحكمه حكم اهل المصر فی وجوب الجمعة عليه بان ياتی المصر فليصليها فيه۔ (ج۱ ص۴۱۱)

اور جو شخص توابعِ مصر میں سے کسی جگہ ہو، اس کے لیے خود اہلِ مصر کی طرح جمعہ واجب ہے۔ اسے مصر میں حاضر ہو کر نماز ادا کرنی چاہیے۔

## خلاصۂ کلام

اب میں اپنے مدعا کی تسہیل کے لیے مناسب سمجھتا ہوں کہ پچھلے مباحث کا ایک خلاصہ آپ کے سامنے پیش کر دوں، تاکہ بیک نظر آپ کو معلوم ہو جائے کہ اقامتِ جمعہ

فی القریٰ کے لیے جو نظام میں تجویز کر رہا ہوں، وہ کہاں تک مسلکِ حنفی کے خلاف یا موافق ہے۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک الگ الگ دیہات میں جمعہ قائم کرنا جائز نہیں...... میں بھی اسی کا قائل ہوں۔

(۲) حنفیہ کی رائے میں جمعہ صرف ''مصرِ جامع'' میں قائم ہونا چاہیے...... میں اس امر میں بھی ان کا متبع ہوں۔

(۳) حنفیہ صرف دو قسم کے مقامات کو مصرِ جامع تسلیم کرتے ہیں۔ ایک وہ جن کو تمدّن نے خود بخود جامع بنا دیا ہو، جیسے شہر اور قصبے۔ دوسرے وہ جن کو امامِ وقت جمعہ قائم کرنے کے لیے مصر ٹھیرا دے...... اس میں صرف اتنی ترمیم میں نے تجویز کی ہے کہ جہاں امام موجود نہ ہو، وہاں عامۃ المسلمین کے اتفاق کو امام کا قائم مقام قرار دیا جائے، اور ان کے اس اختیار کو تسلیم کیا جائے کہ وہ کسی علاقے میں کسی مقام کو مصرِ جامع قرار دے لیں، چونکہ اقامتِ جمعہ کے معاملے میں حنفیہ نے مسلمانوں کی تراضی کو امام کا قائم مقام تسلیم کیا ہے، لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ تعینِ مصر کے معاملے میں ایسا کرنا حنفیہ کے اصول کے خلاف سمجھا جائے۔

(۴) حنفیہ نے دیہاتیوں کے حق میں جمعہ کی عدمِ فرضیّت کا حکم اس لیے لگایا ہے کہ اُمرا و سلاطین نے اقامتِ جمعہ کے لیے کوئی نظام قائم کرنے سے بے پروائی برتی، جس کی وجہ سے جمعہ محض پہلی قسم کے امصارِ جامعہ، یعنی شہروں اور بڑے بڑے قصبوں تک محدود ہو کر رہ گیا، اور چونکہ شہر دور دور ہوتے ہیں، اس لیے مجبوراً حنفیہ کو یہ فتویٰ دینا پڑا کہ دیہات کے باشندوں پر جمعہ فرض نہیں۔ ورنہ یہ ظاہر ہے کہ دیہاتی کا محض دیہاتی ہونا، اس پر سے جمعہ کے ساقط ہونے کا سبب نہیں ہے۔ چنانچہ جو دیہات توابعِ مصر میں ہوں، یعنی ''مصر'' سے ۷، ۸ یا ۹ میل کی حد میں ہوں، ان پر حنفیہ کے نزدیک جمعہ اسی طرح فرض ہے جس طرح اہلِ مصر پر فرض ہے...... میں کہتا ہوں کہ جو فتویٰ اس مجبوری کی بنا پر دیا گیا ہے، اس کے سبب کو دور کرنا ہم پر لازم ہے، تاکہ سبب زائل ہونے کے ساتھ فتویٰ خود بخود زائل ہو جائے۔ اور مسلمانوں کے لیے ایک فرضِ مکتوب کے ادا کرنے کا راستہ

کھلے۔ بخلاف اس کے بعض علما فرماتے ہیں کہ سبب کو قائم رکھو تاکہ وہ پرانا فتویٰ جو قدامت کی وجہ سے مقدس ہو چکا ہے، اٹل رہے، چاہے فرضِ مکتوب کی رحمتوں سے کروڑوں مسلمان محروم رہ جائیں۔

## تغیرِ فتویٰ کی دینی ضرورت

بحث کے اس خلاصے کو دیکھ کر بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقامتِ جمعہ کا جو نظام میں تجویز کر رہا ہوں، اس کے لیے مذہبِ حنفی میں پوری گنجائش موجود ہے، اور اسے ناجائز ٹھیرانے کے لیے حقیقتاً کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔ اب میں مختصراً یہ بھی بتا دینا چاہتا ہوں کہ اس قسم کا ایک نظام تجویز کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی ہے، اور شرعی نقطۂ نظر سے اس ضرورت کی اہمیت کیا ہے۔

ہندوستان میں جب تک مسلمانوں کی حکومت تھی، خواہ وہ شرعی حیثیت سے کتنی ہی ناقص ہو، بہر حال اس کی وجہ سے اسلام کا اجتماعی نظام کسی نہ کسی حد تک ضرور قائم تھا۔ کم از کم اتنا تو تھا کہ اسلامی قوانین مسلمان حاکموں کے ذریعے سے نافذ ہوتے تھے، اور ہماری قوم کے عوام و خواص، شہری اور دیہاتی اپنی زندگی کے معاملات میں ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔ افرادِ اُمت کو ایک دینی سر رشتہ سے وابستہ رکھنے کا یہ ایک قوی ذریعہ تھا، مگر جب وہ نیم اسلامی حکومت بھی ختم ہو گئی تو اُمت کو باہم مربوط رکھنے کے لیے کوئی نظام باقی نہ رہا۔ اب لے دے کے ہماری جمعیت، بلکہ حیاتِ ملّی کا تمام تر انحصار اُن روابط پر رہ گیا ہے جو عقائد، عبادات اور تمدّن و معاشرت کے شرعی قوانین سے پیدا ہوتے ہیں۔ انھی کی طاقت سے ہماری طاقت ہے، ان کی کمزوری سے ہماری کمزوری ہے، اور اُن کی موت سے ہماری موت ہے۔ ابھی تک بے شمار مخالف اسباب کی کارفرمائی کے باوجود شہروں میں یہ روابط نسبتاً کافی طاقتور ہیں، مگر دیہات میں مسلمانوں کی چھوٹی چھوٹی منتشر آبادیاں جو لاکھوں میل کے رقبے پر پھیلی ہوئی ہیں، ان کو دینی رابطے میں جوڑنے والا سر رشتہ اب اس درجہ کمزور ہو چکا ہے کہ ایک اشارے میں ٹوٹ سکتا ہے۔ وہ منتشر بھیڑوں کی طرح ہر گمراہ

کن بھیڑیے کے لیے آسان شکار بن گئے ہیں، اور جہاں وہ قلیل التعداد ہیں، وہاں تو ان کی جان و مال اور عزت و آبرو تک محفوظ نہیں۔ اس صورتِ حال کی اصلاح اگر جلدی نہ کی گئی تو آپ دیکھیں گے کہ دیہات کی مسلمان آبادیاں فوج در فوج اُمت سے کٹتی چلی جائیں گی اور ان کا کٹ جانا گویا اُمت کا ختم ہو جانا ہے، کیونکہ ہماری آٹھ کروڑ آبادی میں سے کم از کم ساڑھے چھ کروڑ افراد دیہات میں آباد ہیں۔

اب اگر محض غیر قوموں کی تقلید کرنی ہو تو دیہات سدھار کے بہت سے پروگرام بن سکتے ہیں، اور بن رہے ہیں، لیکن یہ ظاہر ہے کہ ایسے پروگرام سے اسلامی جمعیت اور دینی شیرازہ بندی ممکن نہیں۔ اسلامی جمعیت تو صرف رابطۂ دینی کو مضبوط کرنے سے پیدا ہو سکتی ہے، اور اس کو مضبوط کرنے کے جتنے طریقے ہیں، اُن میں سے کوئی بھی اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتا جب تک کہ دیہات میں اقامتِ جمعہ کا نظام قائم نہ کر دیا جائے۔ دینی اصلاح و تنظیم کی راہ میں پہلا قدم، منتشر افراد اور پراگندہ ٹکڑیوں میں دین کے واسطے سے ربط و مرکزیت پیدا کرنا ہے اور اس ربط و مرکزیت کو پیدا کرنے کی بہترین صورت جو اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے پسند فرمائی ہے، وہ اقامتِ جمعہ ہے۔

ترجمان القرآن

(صفر و ربیع الاوّل ۱۳۵۷ھ۔ اپریل، مئی ۱۹۳۸ء)

----------

**سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ** ہمہ جہت، نابغہء روزگار شخصیت تھے۔ آپ بیک وقت مفسر، محدث، محقق، مدبر، منتظم، مفکر، متکلم اسلام اور غلبہ دین کے لیے عظیم الشان جدوجہد کرنے والی شخصیت کے مالک تھے۔ بانی جماعت اسلامی سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے آسان اور عام فہم لٹریچر کے ذریعے اسلام کو عقلی دلائل اور قرآن و سنت کی روشنی میں ایک قابل فخر تہذیب اور انسانی معاشروں کے لیے ایک منفرد نظام زندگی کے طور پر پیش کیا۔ اسلام کو دل نشین، مدلل اور جامع انداز میں پیش کرنے کی جو خداداد صلاحیت سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ کو حاصل ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ آپ کی تصانیف وتالیفات بین الاقوامی زبانوں میں ترجمہ ہوکر مقبولیت عامہ حاصل کرچکی ہیں۔ ان تحریروں کی بدولت کتنے ہی دہریت اور الحاد کے علم بردار اسلام کے نقیب بنے ہیں۔

یوں تو مولانا کی جملہ تصانیف وتالیفات اپنا ایک مقام رکھتی ہیں۔ لیکن کچھ کتب تو یقین آفرینی اور اثر انگیزی میں اپنا جواب نہیں رکھتیں۔ انھی کتب میں سے ایک کتاب **تفہیمات** بھی ہے۔ اس کتاب میں چند مہمات مسائل پر قلم اٹھایا گیا ہے اور واقع یہ کہ جس سلجھے ہوئے انداز اور پرزور استدلال کے ساتھ اصل مسئلہ کو واضح کیا ہے اس نے بے شمار الجھے ہوئے ذہنوں کو صاف کیا ہے۔ کتنے ہی شک وریب کے مارے ہوؤں کو دولت ایمان ویقین سے مالا مال کیا ہے، اور ان پر اسلام کی حقانیت کا گہر نقش ثبت ہوا ہے۔ ہر اس شخص کے لیے جو راہ حق کا متلاشی ہو اور اس پر پورے اطمنان وسکون کے ساتھ چلنا چاہتا ہو اس کتاب کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

اسلامک پبلی کیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ
U00457